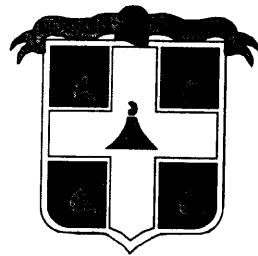


174
2-84
c. 1

Universidad Centroamericana
Facultad de Humanidades
Coordinación de Postgrados y Maestrías



Maestría en Ciencias Sociales
Mención en Investigación e Intervención Social

Asignatura
Ética Profesional - Resolución de conflictos

Docente: Msc. Astrid Incer Munguía

Managua, del 25 de junio al 27 de agosto de 2005

25-10-11

FHC-PM

201109973

0-34

FUNDAMENTACIÓN DE LA ETICA PROFESIONAL

Este modulo trata de ofrecer a los estudiantes una visión global de la Etica. Aborda temas fundamentales para formación filosófica en el ámbito moral. Abre horizontes para la actuación Etica en la vida profesional en el marco de instituciones u organizaciones de carácter empresarial.

El estudio de estos temas no se aborda solo como un saber teórico, se plantea como un saber que tiene la vocación de ser la referencia base, que ayude a vivir con criterios morales, las diversas cuestiones que el ejercicio profesional y su desarrollo en una organización empresarial exigen.

El programa tiene tres ejes temáticos, inicialmente trata de situar a los estudiantes en lo que suele considerarse la **Etica Fundamental**: concepto, categorías éticas básicas. Pretende determinar la concepción Etica a partir de los aportes de las diferentes corrientes filosóficas: teleología, deontología, teorías de la justicia.

El segundo eje esta centrado en la **Etica para la Sociedad Civil**, el estudio parte del pluralismo moral que exige mínimos de coincidencia, validos para todos y que por el momento se concretan en el respeto a los Derechos Humanos de la primera, segunda y tercera generación, en los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

Para concluir este eje se hace énfasis en la formación de una actitud dialógica posible por la tolerancia activa, de quien quiere llegar a entenderse con otro@ sobre algo, porque le reconoce como interlocutor valido.

Teniendo en cuenta que los valores-guías que componen los mínimos de la Etica cívica, constituyen la base para construir las diversas éticas profesionales , como también la ética de las organizaciones empresariales, el tercer eje esta dirigido a plantear la relación entre **Etica y Profesión**, de destacan dos aspectos: la profesión como agente de cambio social y como compromiso moral.

Conscientes de que la actividad laboral de los profesionales se desarrolla en gran medida en el marco de instituciones y organizaciones de carácter empresarial, nos ocupamos de la **Etica en las organizaciones** de carácter empresarial como contexto ineludible de la realidad social.

OBJETIVOS GENERALES

MODULO

ETICA PROFESIONAL

1. Analizar el objeto de estudio de la Etica y los conceptos fundamentales de Etica.
2. Conocer la fundamentación de la ética a través de las distintas corrientes filosóficas.
3. Comprender la Etica Cívica como conjunto de valores normas mínimas que comparten los miembros de una sociedad pluralista.
4. Aportar elementos a la reflexión ética acerca del ejercicio profesional en las organizaciones de carácter empresarial.
5. Adquirir y desarrollar conocimientos, valores, métodos para resolver situaciones complejas desde una perspectiva ética.

Syllabus

UNIDADES	FECHA	TEMAS	ACTIVIDADES DE APRENDIZAJE Y EVALUACIÓN.
I. Etica Fundamental	25 de junio y 2 de julio..	<p>Objeto de estudio de la Etica.</p> <p>Conceptos básicos de la Etica.</p> <p>Desarrollo del Juicio Moral</p> <p>Fundamentación Filosófica de la Etica:</p> <p>* Paradigmas teleológicos, deontológico , teorías de la Justicia.</p>	<p>Trabajo en grupos -en clase-</p> <p>Valor 5 pts.</p> <p>Control de Lecturas</p> <p>Valor 5 pts.</p> <p>Exposiciones Valor 10 pts.</p>
II . Etica para la Sociedad Civil	9 de julio	<p>Pluralismo moral y ético.</p> <p>Rasgos de la Etica Cívica.</p> <p>Contenidos de la Etica Cívica y los Derechos Humanos.</p> <p>Etica de Mínimos y Etica de Máximos.</p> <p>Desarrollo de una actitud dialógica.</p>	<p>Seminario</p> <ul style="list-style-type: none"> - Control de lecturas .Valor 5 puntos - Participación Valor 5 puntos.
III. Etica y Profesión en las Organizaciones	16 de julio	<p>El lugar de las profesiones en la sociedad.</p> <p>La Etica profesional</p> <p>Algunos peligros de la actividad profesional.</p> <p>Corrupción, corporativismo, tendencias tecnocraticas.</p> <p>La Etica de las organizaciones:</p> <p>responsabilidad social , cultura organizacional.</p>	<p>Trabajo de Aplicación Individual Valor 20 puntos.</p>

UNIDAD I

PRIMERA UNIDAD

FUNDAMENTACIÓN FILOSOFICA DE LA ETICA

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Conocer el objeto de estudio de la Etica y las categorías básicas de la Etica que permiten la comprensión de las propuestas relevantes de a Moralidad.
2. Determinar la concepción Etica a partir del aporte de las diferentes corrientes filosóficas: teleología, deontología, y teorías de la justicia.
3. Comprender la evolución del desarrollo del Juicio Moral del sujeto que realiza la acción.
4. Desarrollar valores éticos para la realización personal y la convivencia justa de libertades.

CONTENIDOS :

Primera Parte: El objeto de estudio de la Etica, categorías básicas.

1. Que es la Etica.
2. Categorías éticas:
La conciencia.
Libertad.
Valor Moral

Segunda Parte: Fundamentación Filosófica de la Etica

3. La Etica como horizonte de plenitud
Aristóteles
Epicuro
Utilitarismo
4. La Etica como ideal de convivencia
La deontología: propuesta kantiana
5. Las teorías de la Justicia: Rawls , Nozick.

SELECCIÓN DE LECTURAS

I UNIDAD

PRIMERA PARTE: OBJETO DE ESTUDIO DE LA ETICA, CATEGORÍAS BASICAS.

1. QUE ES LA ETICA. *Adela Cortina.*
2. QUE ES LA ETICA. *Leonardo Rodríguez Dupla.*
3. CATEGORÍAS ETICAS
 - a. Conciencia Moral *Julio Vielva*
 - b. Libertad *Augusto Hortal.*
 - c. Valor Moral *Marciano Vidal*
4. Desarrollo del Juicio Moral *Augusto Hortal Alonso.*

SEGUNDA PARTE: FUNDAMENTACIÓN FILOSOFICA DE LA ETICA.

5. LA ETICA COMO HORIZONTE DE PLENITUD. *Xabier Etxeberria.*
6. LA ETICA DE LA RAZON DE KANT. *Leonardo Rodríguez Dupla.*
7. LAS TEORIAS DE LA JUSTICIA *Leonardo Rodríguez Dupla*

Dossier de Trabajo

BIBLIOGRAFÍA BASICA PARA LA I UNIDAD

1. Araguren, J.L *Ética* en Obras Completas, Vol.II Trotta. Madrid 1994.
2. Cortina A. *Ética de la Empresa* ,Ed.Trotta, Madrid 2002.
3. Hortal Augusto, *Ética: Los autores y sus circunstancias* Universidad Pontificia , Comillas, Madrid 1994.
4. Extcheberria X. *Temas Básicos* , Desclee,Bilbao 2002.
5. Galo B, A.Fuertes, J. Gueiber J, *Ingeniería y Ética* Universidad de Deusto, Bilbao ,2002.
6. Fernández J,L *Ética para Empresarios y Directivos* ESIC Ed. Madrid, 1966.
7. Morales A.C.*Ética y Negocios, casos para el análisis ético*, Universidad Pontificia de Comilla, Madrid, 1994.

CLAVES PARA UNA NUEVA CULTURA EMPRESARIAL

Ética de la empresa

ADELA CORTI

PRÓLOGO DE JOSÉ LUIS L.

EDITORIAL TROTTA

ADELA CORTI ÉTICA DE LA EMPRESA

ISBN 84-8164-013-1 /



9 788481 640137

Intentamos presentar, pues, en nuestro libro las claves de una empresa que sea a la vez *ética y rentable*, de una empresa en que la *eficacia* no venga reñida con la *equidad*. Por eso no puede ni debe optar lisa y llanamente por un liberalismo salvaje, sino que cualquier propuesta que realicemos se encuadrará en el marco de un Estado social y democrático de derecho, como también en un nivel moral de justicia, al que desde la tradición iniciada por L. Kohlberg se ha denominado «postconvencional»: aquel nivel en que son justas las decisiones que tomaríamos poniéndonos en el lugar de cualquier otro, lo cual excluye tener por justo lo que sólo satisface las necesidades de un grupo.

Pretende ser, pues, la nuestra una ética que recuerda con Hegel que la moralidad debe realizarse en las instituciones, porque otra cosa es abstracción engañosa, y que en tales instituciones son los mejores —los «excelentes»— quienes deben dirigirlas; pero también recuerda con Kant que las instituciones mismas se legitiman recurriendo al «punto de vista moral», aquel punto en que ningún hombre puede ser preterido en sus necesidades ni relegado en su dignidad.

ADELA CORTINA
Universidad de Valencia

Capítulo 1

¿QUE ES LA ETICA?

1. LA ETICA ES UN TIPO DE SABER QUE ORIENTA LA ACCION (UN TIPO DE SABER PRACTICO)

Definir términos que tienen una larga historia no es tarea fácil, porque a lo largo de los siglos sus usuarios los han ido enriqueciendo con matices diferentes, y querer encerrarlos todos tras las rejas de una definición resulta imposible. Las palabras, como sabemos, son creaciones humanas que van ganando con el tiempo tal variedad de connotaciones, que cualquier intento de fijar su significado resulta inevitablemente empobrecedor. Pero, por otra parte, como también el lenguaje es el medio de comunicación por excelencia, conviene aclarar desde el comienzo el significado que queremos dar a los términos con objeto de entendernos, aún corriendo el riesgo de caer en formulaciones esquemáticas.

Hecha esta advertencia, nos arriesgaremos a decir que la *ética* es un tipo de *saber* de los que pretende *orientar la acción humana* en un sentido *racional*; es decir, pretende que obremos racionalmente. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar la acción, la ética es esencialmente un *saber para actuar de un modo racional*.

Pero no sólo en un momento puntual, como para fabricar un objeto o conseguir un efecto determinado, como ocurre con otro tipo de saber —el saber *técnico*—, sino para *actuar racionalmente en el conjunto de la vida*, consiguiendo de ella lo más posible, para lo cual es preciso saber ordenar las metas de nuestra vida inteligentemente.

Por eso, desde los orígenes de la ética occidental en Grecia, hacia el siglo IV a.C., suele realizarse una primera distinción en el conjunto de los saberes humanos entre los *teóricos*, preocupados por averiguar ante todo qué son las cosas, sin un interés explícito por la acción, y los saberes *prácticos*, a los que importa discernir qué debemos hacer, cómo de-

bemos orientar nuestra conducta. Y una segunda distinción, dentro de los saberes prácticos, entre aquellos que dirigen la acción para obtener un objeto o un producto concreto (como es el caso de la *técnica* o el *arte*) y los que, siendo más ambiciosos, quieren enseñarnos a obrar bien, racionalmente, en el conjunto de nuestra vida entera, como es el caso de la *ética*.

Ahora bien, las sencillas expresiones «racional» y «obrar racionalmente» son más complejas de lo que parece, porque a lo largo de la historia han ido ganando una multiplicidad de significados, que son los que han hecho que el saber ético se entendiera de diferente manera. De explicitar estos modos del saber ético vamos a ocuparnos a continuación.

II. MODOS DEL SABER ETICO (MODOS DE ORIENTAR RACIONALMENTE LA ACCION)

Estos modos serán fundamentalmente dos: aprender a tomar decisiones *prudentes* y aprender a tomar decisiones moralmente *justas*.

1. La forja del carácter (tomar decisiones prudentes)

«Obrar racionalmente» significa, en principio, saber deliberar bien antes de tomar una decisión con objeto de realizar la elección más adecuada y actuar según lo que hayamos elegido. Quien no reflexiona antes de actuar sobre los distintos cursos de acción y sus resultados, quien no calibra cuál de ellos es más conveniente y quien, por último, actúa en contra de la decisión que él mismo reflexivamente ha tomado, no obra racionalmente.

La ética, en un primer sentido, tiene por tarea mostrarnos cómo *de-liberar* bien con objeto de hacer buenas elecciones. Pero, como hemos dicho, no se trata sólo de elegir bien en un caso concreto, sino a lo largo de nuestra vida. Por eso la ética invita desde sus orígenes en Grecia a *forjarse un buen carácter*, para hacer buenas elecciones, como indica el significado etimológico del término «ética».

En efecto, la palabra «ética» viene del término griego *êthos*, que significa fundamentalmente «carácter» o «modo de ser». El carácter que un hombre tiene es decisivo para su vida porque, aunque los factores externos le condicionen en un sentido u otro, el carácter desde el que los asume es el centro último de decisión. Por eso decía Heráclito de Éfeso que «el carácter es para el hombre su destino»: según el carácter que un hombre tenga, enfrentará la vida con ánimo o con desánimo, con ilusión y esperanza o con pesimismo y amargura.

Sin duda las «circunstancias» también influyen, como dice la famosa expresión de Ortega «yo soy yo y mis circunstancias», pero habitualmente se silencia la segunda parte de la expresión: «y si no salvo mis circunstancias, tampoco me salvaré yo». Cosa que no puede hacerse sino

desde un carácter que se encuentra «alto de moral», en forma, como indica la expresión «moral», que significa lo mismo que «ética».

En efecto, el término latino *mos* significa también «carácter» o «modo de ser» y por eso en la vida cotidiana hablamos indistintamente de «valores morales – valores éticos» o «normas morales – normas éticas». En ambos casos nos estamos refiriendo a valores y normas de los que nos podemos apropiarnos activamente o que podemos rechazar, porque lo moral y lo ético siempre nos refieren a valores, actitudes o normas que podemos elegir, de los que nos podemos apropiarnos. Desde el origen griego de la ética cabe distinguir en el mundo humano entre el *temperamento* (*pathos*), constituido por aquellos sentimientos y actitudes con los que se nace y que no se pueden cambiar (la dimensión pasiva de la persona), y el *carácter* que cada uno se va forjando, el modo de ser del que cada quien se va apropiando a lo largo de su vida al hacer sucesivas elecciones en un sentido.

Ciertamente, nacemos con una determinada constitución genética y psicológica, que no elegimos, como tampoco el contexto social. Por eso algunos filósofos hablan de que a cada hombre desde el nacimiento le toca una determinada «lotería» natural (genética y psicológica) y social, que no elige; sin embargo, a diferencia de los animales, los hombres nos vemos obligados a modificar nuestra herencia o bien a reforzarla, eligiendo nuestro propio carácter, aunque en esa tarea nos encontremos sumamente condicionados. A esa necesidad originaria de elegir el propio carácter llamamos *libertad* en un primer sentido de este término y, puesto que estamos «condenados» a ser libres, a tener que elegir, más vale que nos esforcemos por hacer buenas elecciones.

La ética es, pues, en un primer sentido, el tipo de saber que pretende orientarnos en la forja del carácter, de modo que, siendo bien conscientes de qué elementos no está en nuestra mano modificar, transformemos los que sí pueden ser modificados, consiguiendo un buen carácter, que nos permita hacer buenas elecciones y tomar *decisiones prudentes*.

Quien esto consiga, será un hombre sabio, pero no sabio por acumular conocimientos o por deslumbrar a sus semejantes con elevadas reflexiones, sino sabio por *prudente*, por saber hacer buenas elecciones. En definitiva, la finalidad originaria de la filosofía, como amor al saber, fue la de gestar hombres sabios, que no sólo fueran conocedores de un gran número de secretos de la naturaleza, sino que supieran vivir y, sobre todo, que —como decía Aristóteles— supieran *vivir bien*. La ética entonces se propone aprender a vivir bien. ¿Cómo se logra esto?

1.1. Fines, valores, hábitos

Una configuración inteligente del carácter requiere percatarse en primer lugar de cuál es la meta a la que queremos tender con nuestras acciones, cuál es el *fin* que deseamos perseguir en el conjunto de nuestra vida. Desde él podemos ir fijando entonces los *modos de actuar* que nos per-

mitirán alcanzarlo, las *metas intermedias* y los *valores* que es preciso encarnar para llegar tanto a los objetivos intermedios como al fin último. Si descubrimos todo esto, lo inteligente es orientarse en la acción por esos valores e incorporar a nuestra conducta esos modos de actuar, de forma que no nos veamos obligados a hacer un esfuerzo cada vez que queramos obrar en ese sentido, sino que «nos salga» sin apenas esfuerzo y forme ya parte de nuestro carácter.

Resultaría agotador tener que pensar cada vez que vamos a andar o a subir al ascensor cómo hacerlo del mejor modo y por eso el haberlo aprendido nos ahorra una gran cantidad de energías. Pero esto mismo ocurre en actuaciones menos rutinarias, como sería el caso de tomar buenas decisiones a lo largo de la vida: que quien ha asumido qué fines se propone y cuáles suelen ser los medios más adecuados para alcanzarlos, y además se ha habituado a optar por ellos porque son los que convienen, ahorra una inmensa cantidad de energías y con ello obra, claro está, racionalmente.

Esto no significa en modo alguno que lo inteligente sea convertirse en un autómatas, que siempre elige los mismos medios, sin ninguna capacidad de innovación, porque un individuo semejante sería incapaz de adaptarse a los cambios sociales y técnicos y además carecería de creatividad, dos características —capacidad de *adaptación* y *creatividad*— indispensables en la vida humana, y muy concretamente en la vida empresarial. «Habituar a hacer buenas elecciones» significa más bien ser bien consciente de los fines últimos que se persiguen, acostumbrarse a elegir en relación con ellos y tener la habilidad suficiente como para optar por los medios más adecuados para alcanzarlos.

Lo cual significa, como muestran hoy en día los empresarios «excelescentes», que importa ante todo tener claros los *fines*, más que las normas y los reglamentos, porque quien tiene presentes los fines y sabe ordenar los *objetivos* intermedios en relación con ellos, sabrá adaptar los nuevos medios que aparezcan e imaginar otros nuevos. Por el contrario, quien viva en un mundo totalmente regulado, de normas y de reglamentos, quien sólo sea capaz de utilizar medios ya conocidos, será incapaz de imaginar, de innovar y, por tanto, de alcanzar mejor los fines que, en definitiva, dan sentido a toda elección. Tener conciencia de los fines que se persiguen y habituarse a elegir y obrar en relación con ellos es la clave —como veremos— de una *ética de las personas* y de una *ética de las organizaciones*, muy especialmente, de las empresas.

A esos modos de actuar ya asumidos, que nos predisponen a obrar en el sentido deseado y que hemos ido incorporando a nuestro carácter por repetición de actos, es a lo que tradicionalmente se llama *hábitos*. Cuando están bien orientados reciben el nombre de *virtudes*, cuando no nos predisponen a alcanzar la meta, el de *vicios*.

Podemos decir, pues, que la ética, en un primer sentido, es un tipo de *saber práctico*, preocupado por averiguar cuál debe ser el *fin* de nuestra acción, para que podamos decidir qué *hábitos* hemos de asumir, cómo

ordenar las *metas intermedias*, cuáles son los *valores* por los que hemos de orientarnos, qué modo de ser o *carácter* hemos de incorporar, con objeto de obrar con *prudencia*, es decir, tomar *decisiones acertadas*.

Obviamente, el hecho mismo de que exista el saber ético, indicándonos cómo *debemos* actuar, es buena muestra de que los hombres somos *libres* para actuar en un sentido u otro, por muy condicionada que esté nuestra libertad; porque —como decía Kant— «si debo, es porque puedo»: si tengo conciencia de que debo obrar en un sentido determinado, es porque *puedo elegir* ese camino u otro. De ahí que la libertad sea un elemento indispensable del mundo ético, al que va estrechamente ligada la *responsabilidad*, ya que quien tiene la posibilidad de elegir en un sentido u otro, es responsable de lo que ha elegido: tiene que responder de su elección, porque estaba en su mano evitarla.

Es cierto que la expresión «responsabilidad» parece muy exigente en estos tiempos nuestros que son tan *light*, pero sólo quiere decir que quien elige un curso de acción, pudiendo elegir otro, es el autor de la elección y, sea buena o mala, ha de responder de ella.

Muchas veces en el mundo ético soy yo mismo quien critico mis elecciones y entonces tengo que responder de ellas ante mí mismo, pero cuando las elecciones tienen un impacto social, tengo que responder ante la sociedad y por eso he de medir muy bien mis pasos. En este sentido a nadie se le oculta que las organizaciones y las instituciones tienen una *responsabilidad social* innegable, no sólo porque sus opciones repercuten en la sociedad, sino también porque los fines que persiguen son sociales.

Libertad y responsabilidad son, pues, indispensables en el mundo ético, pero también lo es un elemento menos mencionado habitualmente: el *futuro*. Porque para forjarnos un carácter, en la línea que hemos expuesto, necesitamos tiempo, precisamos plantearnos fines y metas a *largo plazo*, desde los que cobran sentido las metas intermedias. Por eso suele decirse que, así como a la estética le basta con el presente, con disfrutar del momento (el *carpe diem* de los clásicos), la ética necesita contar también con proyectos de futuro desde los que cobran sentido las elecciones presentes.

Los proyectos éticos no son, pues, proyectos inmediatos, que puedan llevarse a cabo en un breve lapso de tiempo, por ejemplo, en el presente y en un futuro inmediato, sino que necesitan contar con el futuro, con tiempo, y con sujetos que, por ser en alguna medida libres, puedan hacerse responsables de esos proyectos, puedan responder de ellos.

1.2. El carácter de las personas y el de las organizaciones

Al hablar del carácter solemos pensar en el de las personas, sin percatarnos de que también ciertos colectivos, como las *organizaciones* e *instituciones*, adquieren unos *hábitos*, acaban incorporando un *carácter*, que puede ser percibido tanto por sus miembros como por aquellos que

desde fuera tienen contacto con la organización. ¿Qué tipo de hábitos, qué tipo de carácter es deseable que adquieran las empresas, como organizaciones que son?

1) En principio, podemos decir que, en lo que respecta a las *personas*, el saber ético les orienta para crearse un carácter que les haga *felices*: los hábitos que les ayuden a ser felices serán virtudes, los que les alejen de la felicidad, vicios. La felicidad es el fin último al que todos los hombres tienden y la ética se propone, en principio, ayudar a alcanzarla.

Ocurre, sin embargo, que el término «felicidad» es muy ambiguo y se ha ido entendiendo de muy diversas maneras. Por «felicidad» puede entenderse *bienestar*, una vida lo más placentera posible, repleta de satisfacciones sensibles, o bien *el logro de la perfección*, o también la *auto-realización*, es decir, alcanzar aquellas metas que nos parecen justas y deseables, produzca o no ese logro una satisfacción sensible.

Por ejemplo, en nuestra sociedad suele entenderse por felicidad la búsqueda de un bienestar que se consigue teniendo el cuerpo en forma, disfrutando del ocio y de bienes de consumo; sin embargo, un buen número de directivos de las empresas más productivas —los «excelentes»— se afanan por conseguir la perfección en el terreno profesional, sacrificando, si es preciso, actividades placenteras; mientras que quienes bregan por ideales altruistas, creen realizarse luchando por ellos, aunque no logren con ello experimentar placer ni tampoco les preocupe ser perfectos en ningún respecto. Todos ellos buscan la felicidad, pero es indudable que la entienden de muy distinta manera. ¿Alguna de las tres formas es más inteligente que otras, o conviene —como se lleva tanto en nuestros días— lograr una solución «mixta»?

2) En lo que se refiere a las *organizaciones*, carecería de sentido empeñarse en que su fin sea la felicidad, porque felices son las personas, no los colectivos. Y conviene tener cuidado en este punto, porque en un grupo aparentemente feliz la felicidad puede estar distribuida entre sus miembros de forma bien desigual. La felicidad que importa, pues, es la de cada uno de los individuos y las organizaciones tienen otro tipo de metas.

En efecto, cada organización tiene una meta por la que cobra todo su sentido; de ahí que sea más importante averiguar cuál es su meta, su finalidad, y que sus miembros se esfuercen por alcanzarla, que diseñar un conjunto de reglamentos y normas: el sentido de las actividades viene de sus fines y las reglas sólo pueden fijarse teniendo en cuenta los fines.

El fin de las organizaciones es sin duda un *fin social*, porque toda organización se crea para proporcionar a la sociedad unos *bienes*, en virtud de los cuales queda legitimada su existencia ante la sociedad, y éste es un punto central en la elaboración de un código ético, como veremos en el capítulo 5. A diferencia de las personas, cuya existencia no necesita le-

gitimación, las organizaciones han de proporcionar unos bienes a la sociedad para ser aceptados por ella. Y, lógicamente, en el caso de que no los produzcan, la sociedad tiene derecho a reclamárselos y, por último, a deslegitimarlos.

Estos bienes se obtienen desarrollando determinadas *actividades cooperativas*. Y aquí conviene recordar la distinción entre los bienes *internos* a una actividad cooperativa y los que son externos a ella. Porque cada actividad persigue un tipo de bienes que no se consiguen mediante otras, sino que sólo ella puede proporcionar. Los bienes que procura la actividad empresarial no son los mismos que proporciona la actividad sanitaria, ni tampoco los que se consiguen por medio de la docencia o a través de la política, sino que cada una de ellas produce unos bienes de los que cobra todo su sentido y que son los que la sociedad le reclama, porque existe precisamente para proporcionarlos. Y, como es obvio, también para alcanzarlos unos medios resultan adecuados y otros totalmente inapropiados.

La actividad docente, por ejemplo, se desarrolla para intentar transmitir los saberes que los hombres con esfuerzo hemos ido adquiriendo, de modo que tanto quienes los transmiten como quienes los reciben puedan llevar una vida lo más plena posible. Por su parte, la actividad política cobra su legitimidad social de intentar satisfacer, a través del uso del poder legítimamente adquirido, los intereses universalizables, y no los de determinados sectores; mientras que la actividad sanitaria persigue los bienes que le son propios cuando busca el bien de los pacientes, eliminando la enfermedad y el dolor en la medida de lo posible.

Obviamente, cada organización —universidad, escuela, cuerpo político, hospital— debe producir los bienes que le son propios y no sustituirlos por los ajenos, porque entonces pierde todo su sentido. Por ejemplo, que los universitarios se dediquen a hacer política en la universidad y el personal sanitario en el hospital, y tengan por más importante la conquista y distribución del poder que la transmisión del saber o la eliminación de la enfermedad y el dolor.

Este tipo de desvirtuaciones de las distintas actividades es uno de los factores que ha motivado que en estas instituciones no prime ya la «excelencia», no se busque por todos los medios ayudar a quienes mejor cumplen los fines de la organización, sino que en ocasiones sean los más intrigantes quienes ocupen los puestos de responsabilidad.

A ello contribuye la idea, totalmente desafortunada, de que «demostrar» las instituciones significa tomar en ellas las decisiones por mayoría, de suerte que es la mayoría, y no los más capacitados, la que toma las decisiones. Por eso en este punto es de rigor agradecer a algunas empresas que estén enseñando a las restantes organizaciones a dar los puestos de responsabilidad a los «excelentes», y no a los mediocres e intrigantes.

En estrecha relación con esta advertencia de no sustituir los bienes internos de unas actividades por los de otras, podemos seguir recordando

que las distintas actividades producen también unos bienes que llamamos *externos* a ellas, porque no son aquellos que las hacen insustituibles, sino que son comunes a todas o a muchas de ellas. Es el caso del prestigio, el dinero o el poder, que pueden lograrse desde el deporte, el arte, la empresa, la política, la información o la actividad sanitaria, no siendo privativos de ninguna de ellas.

Y puede ocurrir que en una sociedad las diversas actividades en su conjunto se esfuercen por conseguir los bienes externos, porque el deporte, el arte, la docencia, la investigación, la empresa, la política o la información sean únicamente formas de ganar dinero, prestigio y poder. En ese caso la vida humana se empobrece y pierde toda su sustancia, mientras que las actividades se hacen lamentablemente homogéneas al perder sus fines específicos, y las organizaciones pierden su sentido y su rumbo. La resultante es una sociedad *desmoralizada*, baja de forma, baja de moral, con un carácter tan depauperado y débil que es incapaz de responder a los retos vitales con un mínimo de gallardía.

Y ya es curioso que en una sociedad como la nuestra, en la que desde distintos sectores se reclama con toda razón el «derecho a la diferencia», se haya producido una tan lamentable homogeneización de las actividades y las organizaciones. Porque el deporte, el arte o la información se convierten en mercancía que puede ser intercambiada por dinero o por poder, de suerte que en estos mundos el placer de jugar (en el caso del deporte), el de crear (en el del arte), o el de transmitir una información objetiva, se esfuman y no queda sino el negocio. De igual modo, en hospitales y universidades el afán de poder o dinero sustituye en muchas ocasiones a la búsqueda de los bienes internos, que son más bien curar y enseñar.

Para *remoralizar la sociedad* sería necesario entonces que las distintas organizaciones recuperaran el sentido de la actividad que les es propia, que reflexionaran seriamente sobre cuáles son los bienes internos a esa actividad, como también sobre los medios adecuados para actuar en esa dirección. Ésa es la labor que hoy se propondría en primer lugar una *ética de las organizaciones o de las instituciones*.

1.3. Ética de las organizaciones

Para diseñar una ética de las organizaciones sería necesario recorrer los siguientes pasos:

- 1) determinar claramente cuál es el *fin específico*, el *bien interno* a la actividad que le corresponde y por el que cobra su legitimidad social;
- 2) averiguar cuáles son los *medios* adecuados para producir ese bien y qué valores es preciso incorporar para alcanzarlo;
- 3) indagar qué *hábitos* han de ir adquiriendo la organización en su conjunto y los miembros que la componen para incorporar esos *valores* e ir forjándose un *carácter* que les permita deliberar y tomar decisiones acertadas en relación con la meta;

4) discernir qué relación debe existir con las distintas actividades y organizaciones,

5) como también entre los bienes internos y externos a ellas.

Pero a todos estos puntos, que constituyen el resumen de cuanto hemos venido diciendo hasta ahora, es preciso añadir al menos dos nuevos.

En efecto, toda organización desarrolla sus actividades en una época determinada, y no puede ni debe ignorar, si quiere ser legítima, que en la sociedad en la que actúa se ha alcanzado un grado determinado de *conciencia moral*, que se refiere no tanto a los *fines* que se persiguen, como a los *derechos* que es preciso respetar y que no puede atropellar con la excusa de que constituyen un obstáculo para sus fines.

A la altura de nuestro tiempo una empresa está obligada a respetar los derechos de sus miembros y los de los consumidores y proveedores, y no puede atropellarlos aduciendo que su meta es lograr un beneficio económico, expresado en la cuenta de resultados. Ciertamente, el fin de la empresa es lograr la satisfacción de necesidades humanas, para lo cual tiene que contar con la obtención de beneficio, pero ni satisfacer tales necesidades puede hacerse a costa de los derechos de los empleados, de algunos consumidores o de los proveedores, ni el beneficio de los miembros de la empresa puede pasar por delante de los derechos de los consumidores. Cualquier organización —y en este caso, la empresa— ha de obtener una *legitimidad social*, y para conseguirlo ha de lograr *a la vez* producir los *bienes* que de ella se esperan y respetar los *derechos* reconocidos por la sociedad en la que vive y los *valores* que esa sociedad comparte.

Por eso, a la hora de diseñar los rasgos de una organización y sus actividades, es imprescindible tener en cuenta, además de los cinco puntos mencionados, los dos siguientes:

6) cuáles son los *valores* de la *moral cívica* de la sociedad en la que se inscribe;

7) qué *derechos* reconoce esa sociedad a las personas. Es decir, cuál es la conciencia moral alcanzada por la sociedad.

Al pensar en el carácter de la organización se produce, por tanto, una interacción entre los valores que surgen de la actividad empresarial y los de la sociedad, entre la ética de la empresa y la ética civil, sin que sea posible prescindir de ninguno de los dos polos sin quedar deslegitimada.

2. El respeto de los derechos humanos desde una moral crítica (tomar decisiones moralmente justas)

Ahora bien, de cuanto hemos dicho parece desprenderse que una organización actuará de forma éticamente adecuada cuando persiga inteligentemente sus metas y cuando respete los valores de su sociedad y lo

que en ella se consideren derechos, *sean unos u otros cuales fueren*, con tal de seguir sobreviviendo. Con lo cual nuestra exposición haría gala de un pragmatismo conformista, que no busca sino la adaptación al medio social y a los valores en él imperantes con objeto de seguir sobreviviendo a cualquier precio. Sin embargo, en el saber ético no puede entrar la expresión «a cualquier precio», porque hay precios que ni las personas ni las organizaciones pueden pagar, si es que quieren obrar, no ya sólo de una manera *prudente*, sino también *justa*.

Prudencia y justicia no siempre son virtudes que entren en conflicto, como querrían ciertos extremistas, pero tampoco puede decirse que caminen siempre de la mano. Y una organización, como una persona, no sólo debe actuar con prudencia, sino también con justicia.

Aprovechar el hecho de que en una determinada sociedad no exista sensibilidad hacia ciertos derechos humanos, incluido el derecho a un medio ambiente sano, no hace justa sin más la decisión de poner en ella en marcha una fábrica sin cuidar de los residuos contaminantes.

Desde este segundo nivel la pregunta ética no es tanto *¿qué debe hacer una persona para ser feliz o una organización para alcanzar sus metas?* como *¿cuándo una y otra tomarán decisiones racionalmente justas?*

Para responder a esta pregunta: 1) no basta con respetar la legalidad vigente, 2) ni siquiera con respetar la conciencia moral alcanzada por una sociedad, sino que 3) es preciso averiguar qué valores y derechos han de ser *racionalmente* respetados; es decir, es preciso encontrar un criterio racional, tarea de la que se ocupa la ética, entendida ahora no ya como un saber que pretende dirigir directamente la acción para forjarse un buen carácter, sino dirigirla indirectamente como filosofía moral.

Aclaremos brevemente en este apartado los dos primeros puntos y dedicaremos al tercero el siguiente apartado.

2.1. Moral crítica y derecho positivo

Para responder a la pregunta: *¿cuándo una persona o una organización tomarán decisiones racionalmente justas?* no basta con respetar la legalidad vigente, porque el *derecho* en una sociedad es el conjunto de leyes que han sido promulgadas de forma legítima, según los procedimientos estipulados en ella. Si una norma ha sido promulgada siguiendo los procedimientos legítimos, es ya una norma jurídica y su cumplimiento es legalmente exigible por parte de la autoridad competente.

Sin embargo, que una norma haya sido promulgada según los procedimientos legales no significa ya que sea *justa*, porque puede haber *derecho injusto*. El ejemplo que suele ponerse en estos casos es el del derecho alemán en la época de Hitler, que reunía todos los requisitos para ser derecho y, sin embargo, era injusto en algunas de sus leyes. ¿Cómo se sabía que era injusto y cómo se sabía en qué lo era?

El tribunal de Núrnberg que, acabada la Segunda Guerra Mundial, juzgó y condenó los crímenes del nacionalsocialismo en la cabeza de al-

gunos de sus representantes, no pudo recurrir —como es obvio— al derecho alemán mismo, promulgado por los nacionalsocialistas, sino que apeló al término «crímenes contra la humanidad». Se entendía entonces que existe una suerte de moral universal desde la que pueden condenarse como injustas leyes que en un país están vigentes, y además legalmente vigentes.

Un caso similar ha sido el de la política del *apartheid* en Sudáfrica, que legalmente ha consagrado la discriminación racial, dejando a la población negra en situación inhumana. Aunque los procedimientos seguidos para promulgar esa legislación fueran los correctos, se trataba de una legislación a todas luces injusta.

Por eso conviene distinguir muy bien entre el *derecho positivo*, que está vigente en un país determinado, y una *moral crítica universal* que, desde criterios morales de justicia, puede poner en cuestión y condenar normas vigentes.

Aunque más adelante volveremos a tratar el tema de las relaciones entre ética y derecho, por el momento conviene dejar claro que *el ámbito de una moral crítica es más amplio que el del derecho positivo*. Y que una ética de las organizaciones, que sin duda ha de tener también en cuenta la legalidad vigente, no puede conformarse con ella, sino que ha de recurrir a los principios de una moral crítica.

2.2. Moral crítica y moral social vigente

Tampoco es suficiente para tomar decisiones racionalmente justas atender sólo al derecho positivo y a la conciencia moral alcanzada por una sociedad determinada, porque el hecho de que en ella no exista sensibilidad, por ejemplo, hacia determinados derechos humanos, no significa que podemos atenarnos tranquilamente a unas convicciones que están por debajo de las convicciones morales generadas por una moral crítica.

En este sentido son un claro ejemplo los objetores de conciencia o los desobedientes civiles y toda suerte de innovadores morales, que ponen en cuestión viejas costumbres y hábitos y pretenden transformarlos a la luz de valores.

Pero más claras han sido todavía las virtualidades de una moral crítica en países, como es el caso de los latinoamericanos, en que la opresión económica y política ha sido legitimada desde unas ideologías morales, que encubrían la opresión. Tanto la teología como la ética de la liberación han denunciado y denuncian cómo los opresores legitiman sus acciones desde la conciencia moral vigente, de modo que pasan por ser moralmente intachables; mientras que aquellos que se rebelan contra la opresión, al no estar respaldados por la ideología moral vigente, pasan por inmorales.

Es bien importante percatarse de cómo intereses espúreos pueden ir generando una especie de moralidad difusa, que hace que sean condenados por inmorales precisamente aquellos que más hacen por la justicia

SAPIENTIA RERUM
SÉRIE DE MANUALES DE FILOSOFÍA

Ética

Leonardo Rodríguez Duplá



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

unas cuantas normas que ordenan ciertos tipos de acciones. Esta tendencia reduccionista se ve reforzada por una idea que, siendo cierta, es engañosa: la idea de que uno sólo es plenamente responsable de lo que libremente realiza, a saber, de las acciones imperadas por su voluntad. De aquí a la afirmación de que la calidad moral de las personas depende por entero de la medida en que sus acciones sean conformes con las normas que consideramos válidas, sólo hay un paso.

Si hemos calificado de engañosa esa idea, es porque nos induce a pensar que la libertad se ejerce sólo en el dominio de las acciones, cuando en realidad hay muchas otras vertientes de la vida íntima de cada hombre que dependen en alguna medida de su libertad. Para comprobarlo, pensemos en un sentimiento como la envidia que nos asalta al contemplar los méritos o la suerte de otra persona. Si hemos dicho que «nos asalta» (también podríamos haber dicho «nos entra» o «nos invade») es porque ese sentimiento se presenta sin ser llamado por nuestra libre voluntad. No somos autores suyos, sino que lo padecemos, por lo que puede parecer a primera vista que, aunque sea un feo sentimiento, estamos en este caso exentos de toda responsabilidad. Pero, vistas las cosas más de cerca, no tardamos en advertir que la envidia es una experiencia compleja en la que cabe advertir varias fases, sólo la primera de las cuales es pasiva. La envidia «me asalta», es cierto, pero a continuación yo puedo adoptar muy distintas actitudes ante ella: puedo dejarme arrastrar por ella e incluso alimentarla activamente; pero puedo también condenarla íntimamente, lamentar su presencia y oponerme a ella con todas mis fuerzas. Estas actitudes ante el sentimiento que nos invade son libres, por lo que están sujetas a calificación moral. Pero hay más: al desautorizar la envidia cada vez que me asalta, me voy fortaleciendo contra sus asechanzas, mientras que si me solidarizo hoy con la envidia que siento, mañana volveré a ser presa de ella. Y es que la fase inicial y pasiva de la envidia no es siempre un fenómeno tan inocente como parece, sino que puede haber sido facilitado por anteriores actitudes libres del sujeto que ahora la siente. Se impone, por tanto, hablar de una «libertad indirecta»³ que se ejerce en el dominio de los sentimientos y nos hace parcialmente responsables de ellos.

Nuestro análisis ha mostrado que en la vida moral está implicado, además de la voluntad, el sentimiento. Esto concuerda con lo que espontáneamente cree la mayoría de la gente. Todo el mundo piensa que es propio de una buena persona, además de realizar buenas obras, el tener buenos sentimientos. No es de verdad bueno quien no es compasivo, o quien se entristece por el bien ajeno, o quien destila odio o resentimiento.

³ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, o.c., 305-308.

Lo que se ha dicho acerca del valor moral de los sentimientos vale también para los deseos. Tampoco éstos están bajo el dominio directo de nuestra voluntad, pero, al igual que ocurría con los sentimientos, no es ni mucho menos indiferente desde el punto de vista moral qué actitud adoptemos hacia ellos cuando se presentan. Al desautorizar íntimamente el deseo de apropiarnos de lo que no nos pertenece, por ejemplo, no sólo eludimos incurrir en una culpa, sino que vamos extirpando de nuestra alma la inclinación a sentir deseos semejantes. De nuevo se dibuja ante nuestros ojos un amplio campo de trabajo para la libertad indirecta. Aristóteles dirá que es bueno quien no secunda el deseo vicioso, pero que es mejor aún el que ni siquiera experimenta tal deseo⁴.

También se distingue el hombre virtuoso por su superioridad en el plano del conocimiento moral. Del mismo modo que hay quien tiene gran sensibilidad estética o quien posee un extraordinario paladar para los vinos, es propio de una buena persona el poseer una vista particularmente aguda para las diferencias morales, mientras que el hombre de mala entraña se caracteriza por su estolidez. La paleta del hombre bueno tiene más colores y matices, sus opiniones son más sentadas, sus deliberaciones más fiables.

Hasta ahora nos hemos referido a vivencias fácilmente identificables en la superficie del alma humana. Pero la vida moral no se desenvuelve única ni principalmente en ese nivel, sino que encontramos datos morales también en zonas más profundas de la vida del espíritu. En el nivel del *carácter* encontramos actitudes y hábitos (como la generosidad y la valentía, la injusticia y el recelo) susceptibles de calificación moral. Se trata de virtudes o vicios que tienden a manifestarse de múltiples maneras en la vida inmediatamente consciente (en deseos y voliciones, sentimientos y creencias), pero que no se reducen a la suma de esas manifestaciones, sino que laten en un nivel más profundo.

Por último, el *ser* mismo de la persona, su más íntima e irrevocable identidad, está sujeto sin duda a calificación moral. Es lo que enseña el lenguaje corriente cuando, a despecho de la ambigüedad del término «bueno», toma siempre expresiones como «buena persona» o «buen hombre» en un sentido específicamente moral.

A estas alturas, ya no cabe duda de la magnitud y variedad del objeto de la ética. Sin embargo el iceberg no ha hecho más que enseñar su proa, como pondrán de manifiesto las consideraciones siguientes. En primer lugar, el forzoso esquematismo del anterior recuento de fenómenos morales sugiere una discontinuidad entre los distintos niveles de la vida moral (entre actos y hábitos, por un lado,

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, o.c., 1146a9-16; 1151b32-1152a7.

Este saber moral espontáneo —caudal que no falta al más pobre— es la pauta sobre la que necesariamente ha de inscribirse toda ulterior tematización del fenómeno moral⁷. Quiere esto decir que ese saber primordial conserva siempre cierta autoridad sobre otros saberes más elaborados. No prestaremos oídos a una teoría para la que la justicia consista en la ley del más fuerte, o que sostenga que el motivo de una acción nada tiene que ver con su valor moral, o que causar dolor gratuito es legítimo, o que la vida de un animal vale tanto como la de un hombre. Antes bien, nos aferraremos a nuestras convicciones previas, y el solo hecho de que tales teorías estén en contradicción con ellas nos bastará para descalificarlas.

En favor de esta prelación del saber moral espontáneo sobre las doctrinas que lo interpretan, habla el testimonio de Aristóteles y el de Kant, acaso los dos pensadores más influyentes de la historia de la ética. El método empleado por el primero de ellos en sus obras de filosofía moral se caracteriza por el esfuerzo permanente por no perder contacto con las opiniones autorizadas (*éndoxa*) que, habiendo sido sostenidas por muchos o al menos por algún hombre eminente, han pasado a formar parte del bagaje moral del hombre medio. Aristóteles está persuadido de que en esas opiniones se contiene al menos una parte sustancial de la verdad, y por eso confronta siempre los resultados parciales de sus propias investigaciones con esas opiniones recibidas⁸.

En cuanto a Kant, la autoridad que concede al saber moral espontáneo puede comprobarse leyendo lo que contesta a un crítico que le objetaba el no haber ofrecido un nuevo principio moral, sino sólo una fórmula —que nosotros estudiaremos en el capítulo 11— con la que determinar con mayor precisión nuestros deberes. Kant contesta a este crítico haciéndole ver que esperar de la filosofía un nuevo principio es pedir lo excusado, pues no es misión de la filosofía descubrirle al hombre corriente sus deberes, que él conoce muy bien, sino procurar solidez y seguridad a ese conocimiento⁹.

Pero pudiera parecer que esta supeditación de la ética filosófica al conocimiento moral espontáneo hace de ella un saber redundante. Si en virtud de la reflexividad constitutiva de la conciencia humana todos disponemos de un saber moral al que no cabe enmendarle la

⁷ Un buen tratamiento de esta cuestión puede verse en R. MALIANDI, *Ética: conceptos y problemas*, o.c., 41-70.

⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, 1098b10-31, 1145b2-7 y, en general, el modo de proceder de Aristóteles a lo largo de todo el tratado.

⁹ Cf. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, o.c., prólogo, 20, n.3. El lugar kantiano más importante por lo que se refiere a la relación entre el conocimiento moral espontáneo y el filosófico es la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ariel, Barcelona 1996).

plana, la única función que le quedaría a la ética filosófica sería la de enturbiar lo que está claro.

En realidad, esta objeción nace de un malentendido. Afirmar la prelación del saber moral espontáneo no equivale a declararlo infalible. Antes bien, las distinciones más lúcidas y las percepciones más certeras se dan en él amalgamadas con oscuridades, incoherencias y prejuicios. La dificultad estriba, desde luego, en que los errores —morales o de otro tipo— siempre se presentan disfrazados de aciertos; de lo contrario no incurriríamos en ellos. Esto hace que la tarea de purgar nuestra alma de prejuicios sea en ocasiones muy trabajosa. Pero quien ha salido en alguna ocasión de su error sabe que no es tarea imposible, más aún, sabe que está obligado a emprenderla. El método de que habrá de valerse es la constante revisión crítica, discursiva, de sus convicciones habituales. En los diálogos socráticos tenemos el modelo de este proceder.

Una segunda razón para no conformarnos con el saber moral espontáneo reside en las dificultades objetivas a que éste se enfrenta. Como se ha observado a menudo, los distintos principios que gobiernan la vida moral no forman un todo armónico, sino que en ocasiones se encuentran en una tensión tal que no cabe promover un principio sin lesionar algún otro. Esto da lugar a dilemas o conflictos que pueden llegar a derivar en situaciones trágicas. El caso de la Antígona de Sófocles, a quien la piedad fraterna mueve a dar sepultura a su hermano, contraviniendo así las normas que prohíben dar tierra a un traidor, resulta paradigmático a este respecto. Pero no es necesario rebuscar en la literatura clásica para encontrar ejemplos de conflictos de valores o de principios. Pensemos en algo tan cotidiano como las políticas fiscales redistributivas con las que se pretende promover la justicia social. Dado que los impuestos constituyen restricciones de la libertad individual (a saber, de la libertad para hacer uso de lo que a uno le pertenece), es evidente que las mencionadas políticas sociales promueven la igualdad a costa de restringir la libertad; del mismo modo que, a la inversa, las políticas no-intervencionistas protegen la libertad individual al precio de renunciar a la igualdad social. En otras ocasiones son las condiciones empíricas en las que se desenvuelve nuestra acción las que nos confrontan con un dilema. El tiempo que le dedico a una persona no puedo dedicárselo a otra que acaso también me necesite: ¿a quién preferiré? O pensemos en el caso de un médico que no dispone de medicinas suficientes para todos sus pacientes: ¿a quién se las dará? Dada la frecuencia con la que se producen tales situaciones, nada tan natural como la aspiración a encontrar un criterio que permita la ponderación exacta y brinde una guía infalible a la conducta. La identificación de ese criterio será uno de los cometidos principales de la ética.

En tercer lugar, la lucidez propia del saber moral espontáneo se ve continuamente enturbiada por factores subjetivos internos al propio agente, como el interés, el orgullo, el resentimiento, el miedo, y en general por toda inclinación que rivalice con nuestras percepciones morales.

3. A QUÉ TIPO DE SABER ASPIRA LA ÉTICA

Las últimas consideraciones, relativas a la necesidad de la ética, daban a entender claramente que este saber no se limita a levantar acta de los íntimos avatares de la vida moral, sino que aspira a dirigirla o rectificarla. La ética toma cartas en el asunto moral, por lo que suele asignársele un cometido normativo. Pero este punto merece algunas precisiones.

Lo normativo se contrapone aquí a lo descriptivo. Un saber es descriptivo si los juicios en que se expresa se limitan a decir *cómo son* las cosas que constituyen su objeto. En cambio, normativo es el saber cuyos juicios informan sobre *cómo deben ser* las cosas. «El azufre es amarillo» o «Noruega obtuvo su independencia en 1905» son claramente juicios descriptivos; «no se debe mentir», normativo.

Adviértase que la verificación de los juicios normativos plantea problemas especiales. Para comprobar la verdad de un juicio descriptivo, basta en principio volver la vista al hecho mentado por ese juicio. Por más que esta comprobación pueda revestir dificultades considerables (empleo de un instrumental técnico especializado, diseño de complejas estrategias de recogida de datos, etc.), la dirección del proceso es clara. En cambio, cuando se trata de comprobar la verdad de un juicio normativo la situación es muy otra: no tiene sentido mirar a la realidad efectiva, pues los juicios normativos no hablan acerca de cómo es ésta de hecho, sino acerca de cómo debería ser. Un juicio normativo no puede ser confirmado ni refutado por un hecho. El principio que prohíbe mentir no sería menos válido si se comprobara que algunos o incluso todos los seres humanos mienten como bellacos.

Establecida en estos términos la diferencia entre lo descriptivo y lo normativo, parece claro sin más que la ética es un saber normativo, y así se afirma las más de las veces. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. En primer lugar, no faltan casos en los que la línea que separa lo descriptivo de lo normativo se vuelve borrosa. Ocurre a veces, en efecto, que la *descripción* leal de lo que nos sale al paso nos obliga a emplear términos que, sin ser estrictamente normativos, contienen incoada una exhortación, es decir, un juicio *normativo*. Considérese estos ejemplos: «esta calle es hermosa»; «este niño tie-

ne derecho a la educación»; «esta guerra es injusta». Sin duda, quien hace afirmaciones como éstas emplea los términos subrayados para designar aspectos de la realidad que a él le parecen plenamente objetivos: aspectos que encuentra *dados* en las cosas y que él se limita a describir fielmente. Pero es característico de esos rasgos de la realidad el que de ellos procedan interpelaciones claramente audibles: *se debe* conservar esa calle, garantizar la educación básica de todos, instaurar la paz. Por eso las afirmaciones del tipo de «esta guerra es injusta», muy a menudo se consideran normativas aunque propiamente no lo sean.

En segundo lugar, la tesis de que la ética es un saber normativo pasa por alto que también son competencia suya ciertas tareas irreductiblemente descriptivas, las cuales pueden agruparse bajo el rótulo genérico de «fenomenología de la vida moral». Hemos visto en el apartado primero cuán compleja y variada es la dimensión moral de nuestra existencia, cómo se van entretejiendo en ella el sentimiento, el pensamiento y la acción, cómo participan en la aventura moral y a la vez se transforman las distintas capas de nuestro ser. Pues bien, fenomenología de la vida moral es la parte de la ética que tiene encomendada la caracterización esencial de las distintas vivencias que integran lo que hemos venido llamando la dimensión moral de la existencia humana. ¿Qué es el perdón? ¿En qué consiste el arrepentimiento? ¿Qué fases cabe distinguir en la deliberación que precede a la acción voluntaria? Éste es el tipo de preguntas que ha de contestar la fenomenología de la vida moral. Se trata de una tarea tan difícil como apasionante, cuya importancia ha sido sentida hondamente por los filósofos morales desde los orígenes de esta disciplina. En efecto, desde Aristóteles hasta Max Scheler, las grandes obras de la filosofía moral están cuajadas de admirables descripciones de experiencias morales. El que amplios sectores de la ética contemporánea desatiendan esta tarea debe considerarse como un claro síntoma de penuria filosófica.

Es verdad que también en las obras de los grandes literatos encontramos admirablemente descrita la experiencia moral de los hombres. Por eso se suele decir, con toda razón, que la literatura es un valioso instrumento para el aprendizaje de la ética. Con todo, subsiste una diferencia importante entre la descripción literaria y la filosófica. Mientras la literatura se fija en el caso particular (el aburrimiento de Madame Bovary, el caso de conciencia de Jean Valjean, la nobleza del príncipe Mishkin), la fenomenología intenta captar la esencia universal de cada fenómeno, diciéndonos, por ejemplo, qué es el aburrimiento (no el de Emma Bovary, sino el aburrimiento en general) o cómo opera la conciencia moral o en qué consisten las distintas virtudes.

Resumiendo, podemos afirmar que la ética es un saber normativo con tal de que se admitan dos precisiones. Primero, que el término «normativo» ha de tomarse con amplitud suficiente para que acoja datos que, siendo propiamente descriptivos, tienen un potencial normativo. Segundo, que junto a su cometido normativo la ética también tiene asignada como tarea propia la descripción fenomenológica de la vida moral.

La distinción entre lo descriptivo y lo normativo, hoy frecuente, está emparentada con la distinción clásica entre lo teórico y lo práctico. Si aquella obedece a las diferencias de orden objetivo que acabamos de exponer, ésta atiende a diferencias en la motivación del investigador: mientras el conocimiento teórico se busca por sí mismo, sin otro fin que la contemplación (*theoría*) de la verdad, el conocimiento práctico se busca por su capacidad para orientar la acción (*praxis*).

Entendidos así los términos, la ética resulta ser, indiscutiblemente, un saber práctico. Estudiamos ética, no para saber más, sino para ser mejores¹⁰. Buena prueba de ello es que todas las razones alegadas en el apartado anterior a favor de la necesidad de la ética eran razones de orden práctico: hacemos ética porque el saber moral espontáneo no nos parece suficientemente fiable y deseamos contar con un criterio que nos permita superar nuestros prejuicios, resolver los dilemas y evitar que la pasión nos ciegue.

Sin embargo, del mismo modo que antes hemos advertido que sería inexacto declarar normativa sin más a la ética, pues es también en parte un saber descriptivo, ahora conviene notar que la ética, a pesar de ser eminentemente práctica, puede también cultivarse por razones teóricas. Y es que habiendo reparado en que todo un sector de la ética (la fenomenología moral) tiene carácter descriptivo, no podemos por menos de ver en el natural y «desinteresado» deseo de saber un posible estímulo de la reflexión sobre la vida moral. Si en general consideramos el conocimiento un bien, ¿cómo no anhelar y perseguir el conocimiento más exacto que quepa de una faceta tan honda y decisiva de nuestra aventura vital, de un espectáculo tan asombroso y sobrecogedor?

Queda dicho que, junto al interés práctico, puede existir también un interés teórico en la investigación ética. Con todo, el factor práctico debe predominar, como se pone de manifiesto cuando imaginamos el caso extremo del investigador absolutamente descomprometido, que observa la vida moral de los hombres con el mismo tipo de curiosidad con que el entomólogo sigue las evoluciones de un insecto cautivo. Hay cosas que no se pueden contemplar fríamente sin

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, o.c., 1095a6; 1103b26-29.

incurrir en frivolidad o cinismo. Y no estamos formulando únicamente un reparo moral, sino también intelectual: quien mira fríamente ciertos espectáculos, de seguro es corto de vista.

4. LA OBLIGACIÓN MORAL

Volvamos ahora sobre una cuestión que quedó pendiente más arriba. Desconcertados por la amplitud y variedad del objeto de la ética, planteábamos el difícil problema del orden que se haya de seguir en la investigación. ¿Por dónde debe comenzar la ética? ¿Cuáles son las primeras tareas que debe acometer? Preguntas morales hay muchas, pero ¿para cuáles necesitamos respuestas en primer lugar?

La solución más razonable viene servida por el carácter predominantemente práctico que acabamos de reconocer a la ética. Recuerdese que no hacemos ética movidos por vana curiosidad, sino porque queremos obrar bien y somos conscientes de que para ello es imprescindible disponer de un criterio fiable que nos permita saber qué debemos hacer, es decir, cuáles son en cada caso nuestras obligaciones morales. Esto supuesto, habremos de considerar que la pregunta por el criterio normativo de la obligación moral es la primera que ha de abordar la ética¹¹.

Nos confirma en este parecer el siguiente razonamiento. Existe una conexión evidente entre los conceptos de acción y obligación, en el sentido de que toda obligación (o todo deber, es lo mismo) lo es de realizar una cierta acción, como cumplir lo que he prometido, socorrer al necesitado o perdonar al que me ofende. Por otra parte, las acciones, por estar bajo el imperio directo de nuestra voluntad, son los únicos segmentos de mi conducta que pueden considerarse plenamente libres y de los que, por tanto, debo sentirme plenamente responsable, mientras que los demás aspectos de la vida moral (sentimientos, deseos, actitudes) están a lo sumo bajo el influjo indirecto de la libertad. Ahora bien, si es el sentimiento de *responsabilidad* por nuestra conducta el que nos mueve a emprender el camino de la filosofía moral, no conformándonos con la guía que ofrece el saber moral espontáneo; y ocurre que de nada somos tan plenamente responsables como de nuestras acciones; nada tan natural como pensar

¹¹ Nos apresuramos a añadir que esta primera selección operada por el carácter práctico de la ética no ha de entenderse, como con demasiada frecuencia ocurre, en el sentido de una postergación, ni menos exclusión, de los fenómenos morales de la vida intelectual y afectiva. En general, se han de rehuir las definiciones reduccionistas de la ética, que intentan limitarla al ámbito de la acción o insisten unilateralmente en su aspecto normativo.

que la ética ha de interesarse ante todo por el criterio que regula las acciones.

También la evolución de la filosofía moral a lo largo de su ya larga historia parece sugerir esta misma conclusión. Es verdad que la ética se constituyó en sus orígenes como doctrina de la vida buena. La pregunta que guiaba a los filósofos morales de la antigüedad clásica no era «¿qué debo hacer?», sino «¿cuál es la vida mejor para el hombre?». Sin embargo, muy pronto se advirtió que las dos preguntas estaban conectadas, pues la vida buena incluye como uno de sus requisitos imprescindibles la rectitud de la conducta. Sólo el hombre justo puede ser feliz. Por eso decía Sócrates que es peor cometer injusticia que sufrirla ¹².

Pero para evitar la injusticia hay que saber cuáles son nuestros deberes y además querer cumplirlos. La filosofía antigua sostenía que sólo el hombre virtuoso era capaz de conocer la acción moralmente adecuada y obrar de acuerdo con ese conocimiento. Por eso en los diálogos socráticos se indagan cuestiones tales como qué es la virtud, cuántas virtudes hay o cómo se adquieren. Sócrates concebía la virtud como un saber que reside en el alma del hombre bueno, de modo semejante a como la medicina está en el alma del médico y la música en la del músico. Y aunque muy pronto se abandonó la equiparación socrática de la virtud con un saber técnico, esas mismas preguntas guiaron la reflexión ética de Platón y de Aristóteles, y a través de ellos ejercieron un influjo determinante en la ética posterior, que durante dos milenios fue ante todo ética de la virtud.

La ética moderna, en cambio, dio de lado el concepto clásico de virtud. Este cambio de orientación no fue un fenómeno aislado, sino síntoma de un proceso cultural de gran envergadura, el abandono de la visión aristotélica del mundo a favor de la nueva ciencia matemática de la naturaleza. No olvidemos que el eudemonismo clásico era solidario de una concepción teleologista de la naturaleza, según la cual cada ser natural estaría inclinado a una forma específica de plenitud. La ética estudia precisamente la forma de plenitud a la que tiende la naturaleza humana, que no es sino la felicidad o *eudaimonía*, y descubre que uno de sus componentes esenciales es la virtud; la universalidad de los resultados alcanzados por ese saber está garantizada por el hecho de que todos los hombres comparten una naturaleza común. Pero el triunfo de la nueva ciencia supuso la abolición del teleologismo, que fue sustituido por la explicación mecanicista de los fenómenos naturales. La idea de un *télos* del hombre se volvió tan sospechosa como todas las demás causas finales, lo cual no podía dejar de tener profundas consecuencias para la

¹² Cf. PLATÓN, *Gorgias*, o.c., 469b-c.

ética. Una de ellas fue el abandono del concepto de virtud, central para el eudemonismo clásico ¹³. La función cognoscitiva hasta entonces desempeñada por las virtudes fue asignada a la razón, la cual ya no se entendía como clarividencia del hombre prudente que juzga en situaciones concretas, sino como facultad impersonal que se pronuncia sobre normas universales del deber.

Pero por radical que sea el cambio experimentado por la filosofía moral en los últimos siglos, sería un error pensar que no existe conexión entre la ética clásica y la moderna, como si la última hubiera comenzado a mirar en una dirección enteramente distinta, planteándose problemas antes desconocidos. Lejos de ello, lo característico de la ética moderna estriba, por una parte, en haber concentrado su atención en uno de los problemas tratados por la filosofía clásica, el del criterio de la obligación moral; y, por otra, en haber propuesto soluciones originales a ese viejo problema, algunas de las cuales serán estudiadas en la parte segunda de este libro. Al especializarse de este modo en la obligación moral, la ética moderna confirma la importancia de este problema, del que nunca ha podido apartar sus ojos la filosofía desde los tiempos de Sócrates, y nos da a entender que ésta es, en efecto, la primera cuestión que ha de ser abordada por la ética.

Después de este excursus histórico, podemos retomar el hilo de nuestro argumento. Aunque en un principio el campo de la ética se nos reveló tan vasto que nos sentimos incapaces de trazar su perímetro, después hemos logrado al menos localizar su centro, que está ocupado por el problema de la obligación moral y constituye un lugar estratégico desde el cual podemos ir haciendo descubiertas de radio cada vez más amplio sin miedo a desorientarnos.

El itinerario de estas incursiones lo marcará siempre el encadenamiento objetivo de los problemas. Así, la cuestión del criterio normativo de la obligación moral, que nos ocupará a lo largo de toda la parte segunda de este libro, nos confronta de inmediato con dos tareas previas de naturaleza descriptiva, y ello debido a la ya señalada conexión entre acción y obligación. En efecto, si toda obligación lo es de realizar alguna acción, la teoría de la obligación moral exige que acometamos, por una parte, la caracterización esencial de la *acción* moral y de los momentos y fases que la integran, y por otra, la aclaración de lo que se quiere decir cuando se afirma, respecto de una cierta acción, que existe la *obligación* moral de realizarla. Nuestros dos próximos capítulos están dedicados precisamente a estas tareas.

¹³ Más precisiones sobre la naturaleza y causas de esta transformación del objeto de la ética en el capítulo 15.2.

No es difícil anticipar que estas cuestiones traen de la mano otras distintas. Por ejemplo, la caracterización de la acción moral pondrá de manifiesto que un rasgo suyo esencial es la libertad. Esto nos llevará a dedicar nuestro capítulo cuarto a este gran tema. A su vez, no tardaremos en caer en la cuenta de que la obligatoriedad ha de ser distinguida de otra propiedad moral de la acción, a saber: su bondad, tarea ésta que acometeremos al final del capítulo cuarto.

5. LA FELICIDAD

El libro que el lector tiene en sus manos se ocupa precisamente de los problemas que se acaban de enunciar y de muchos otros que nos irán saliendo al paso conforme avancemos en la exposición. Nuestro propósito no es, desde luego, agotar los temas de la ética, sino tomar contacto con algunos muy importantes y presentar las principales teorías que sobre ellos se han propuesto.

Un vistazo al índice permite advertir que las tareas descriptivas mencionadas en el apartado anterior (el estudio de la naturaleza de la acción, de la posibilidad de la libertad y del sentido de la obligación moral) son abordadas en distintos capítulos de la parte primera, mientras que la totalidad de la parte segunda está dedicada a exponer diversas teorías normativas acerca de la obligación moral.

Pero hay también una parte tercera que está consagrada al estudio de las principales doctrinas clásicas sobre la felicidad humana. Esta idea de incluir en un manual de ética, como una de sus partes principales, la teoría de la felicidad humana, sonará extraña a muchos oídos. No porque la cuestión carezca de interés, sino porque parece constituir un problema propio y heterogéneo. Si ha de haber continuidad entre las preguntas que aborda un mismo saber (recuérdese que antes hemos hablado del «encadenamiento objetivo» de los problemas), de suerte que no admitiríamos entre los temas de la ética el modelo atómico de Bohr o el reinado de Amenofis IV, tampoco hemos de admitir la cuestión de la vida feliz, pues no nos resulta de entrada clara su conexión con el problema de la obligación moral, que es el centro de toda la ética. Además, ¿no ha mostrado Kant del modo más convincente que nada hay tan pernicioso para la ética como la confusión del principio de la moralidad con la máxima de la propia felicidad?¹⁴ ¿Y no le da la razón el saber moral espontáneo, que ve en el apego a la propia dicha el principal obstáculo en el camino de la virtud?

¹⁴ Véase la batería de argumentos desplegada por Kant en la observación II al teorema IV de su *Crítica de la razón práctica*.

Con eso y todo, creemos estar en condiciones de mostrar que la pregunta por la felicidad no ha sido introducida arbitrariamente en este libro. Para empezar, el alcance de la crítica kantiana del eudemonismo es más limitado de lo que en ocasiones se piensa, como se echa de ver en cuanto se deletrea el argumento de Kant:

El eudemonismo sostiene, antes que nada, que 1) entre virtud y felicidad hay una relación importante que ha de ser estudiada por la ética. Por su parte, Kant está persuadido de que 2) la felicidad es el placer que acompaña a la satisfacción total de las inclinaciones sensibles del sujeto. De estas premisas se desprende la siguiente conclusión: 3) la relación entre virtud y felicidad es instrumental, lo cual significa que las únicas acciones que merecen aprobación moral son las que deparan placer al sujeto que las realiza. Dado que esta conclusión es inaceptable, pues confunde al hombre bueno con el que es hábil para procurarse placeres, al menos una de las premisas en las que se funda ha de ser falsa. Y como la definición de la felicidad expresada en 2) ha sido aportada por el propio Kant, él sostiene que 1) es falsa y, en consecuencia, proscribimos el tema de la felicidad del campo de estudio de la ética.

El argumento kantiano es formalmente impecable y alcanza destructivamente a toda forma de eudemonismo que conciba la felicidad en términos hedonistas, como se hace en 2). Pero dado que la tesis constitutiva del eudemonismo no es 2) sino 1), resulta pertinente preguntar si no será pensable una forma de eudemonismo que defina la felicidad de otra manera y con ello evite desembocar en la absurda consecuencia 3).

Éste es, precisamente, el camino que emprendió la ética en sus orígenes. Cuando Sócrates afirmaba que es peor cometer injusticia que padecerla, no quería decir simplemente que sea moralmente peor, pues esto no pasa de ser una obviedad. Ni quería decir tampoco que la acción injusta resulte más dolorosa para quien la lleva a cabo que para quien la sufre, lo cual suele ser falso. Lo que quería decir era que quien comete injusticia, no sólo atenta contra los intereses de su víctima, sino que atenta también, y más gravemente todavía, contra sus propios intereses, pues la conducta virtuosa es un ingrediente indispensable de la vida feliz. Por tanto, Sócrates pensaba que existe una relación esencial entre virtud y felicidad, como se afirma en 1), y por consiguiente mantenía una postura eudemonista, pero por no ser hedonista no interpretaba esa relación en sentido instrumental, como se hace en 3), sino en sentido constitutivo: la conducta virtuosa es ingrediente indispensable de la vida feliz.

En segundo lugar:

Hemos señalado como principal tarea de la ética la identificación del criterio de la obligación moral, es decir, la norma cuyo cumpli-

miento garantice la rectitud a nuestra conducta voluntaria. Pero dado que buscamos el criterio con el que rectificar nuestra voluntad, haremos bien en preguntarnos en primer lugar *si tal rectificación es siquiera posible*. Téngase muy en cuenta que la voluntad humana no es una facultad estática o adormecida, activada únicamente por la presencia de estímulos exteriores. Antes bien, la voluntad da abundantes indicios de estar animada de un dinamismo propio, una pujanza innata que pugna por abrirse paso y manifestarse en cada una de nuestras acciones. De hecho, si nuestra voluntad fuera de suyo inerte, si no estuviera desde un principio tensada como un arco y dispuesta a dispararse, ningún estímulo externo lograría jamás despertar su apetito. En particular, si la voluntad no estuviera nativamente inclinada al bien, las normas morales le serían perfectamente indiferentes, resbalarían sobre su superficie sin llegar a conmoverla. La idea misma de la obligación moral se revelaría vana, pues no habría nada en el hombre capaz de prestarle oídos. La ética no tendría objeto.

Urge, pues, averiguar qué quiere nuestra voluntad, hacia dónde se inclina por naturaleza. ¿Busca únicamente la satisfacción egoísta de sus propias necesidades, o por el contrario hay en ella algo así como un impulso desinteresado, un elemento de gratuidad que la mueve a la justicia e incluso al sacrificio? La propia voluntad no sabrá informarnos, pues no preguntamos aquí por el objeto de una volición particular, asumida libre y conscientemente, sino por la tendencia innata que hace posible toda volición y nos empuja a querer ahora esto y luego aquello.

La pregunta que hemos planteado no es nueva ni mucho menos. Tendremos ocasión de comprobar que toda la filosofía moral de la Antigüedad puede describirse como un largo esfuerzo por despejar la incógnita de la voluntad. Y aunque los filósofos de las distintas escuelas no estuvieran de acuerdo a la hora de identificar el polo al que por naturaleza tiende la voluntad, todos coincidían en llamarlo del mismo modo: felicidad. ¿Qué otro nombre podrían darle a la plena satisfacción del más íntimo anhelo de nuestra naturaleza? Pero si la pregunta por la inclinación básica de la voluntad es equivalente a la pregunta por el contenido de nuestra felicidad, y además ocurre que la primera pregunta tiene una importancia decisiva para la ética, va de suyo que la reflexión sobre la felicidad humana ocupa por derecho propio un lugar importante en la filosofía moral.

CAPÍTULO II

NECESIDAD PRÁCTICA Y OBLIGACIÓN MORAL

BIBLIOGRAFÍA

KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, o.c.; ID., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c.; MOORE, G. E., *Principia Ethica*, o.c.; PLATÓN, *Diálogos*, 8 vols. (Gredos, Madrid 1981-1999); PRICHARD, H. A., *Moral Obligation*, o.c.; ROSS, W. D., *Foundations of Ethics*, o.c.; WILLIAMS, B., «Practical Necessity», en: *Moral Luck* (Cambridge University Press, Cambridge 1981).

1. LAS RAZONES MORALES

Las razones que nos mueven a la hora de tomar decisiones pueden ser de muy distinta índole. Pueden ser, por ejemplo, de naturaleza crematística, como ocurre con quien compra acciones de una compañía en la esperanza de hacer un buen negocio. Puede tratarse de razones higiénicas, como las del hipertenso que decide comer sin sal. También se puede obrar por razones estéticas, como las que mueven a alguien a adquirir un cuadro para decorar una habitación. O hedónicas, como las que nos llevan a echar azúcar en nuestra taza de café o buscar la sombra en un día caluroso o sentarnos en determinado sillón. O tácticas, como las de quien cultiva una amistad por el provecho que en el futuro le pueda deparar o las de quien decide no correr el riesgo de hacer un viaje por carretera en un día de lluvia.

Sin duda, cabría añadir otras clases de razones a las ya mencionadas, y de hecho no tardaremos en hacerlo. Pero importa ahora advertir que a favor de una misma acción pueden hablar razones de diversa índole. Puede ser que la adquisición del cuadro con que pretendo decorar mi gabinete sea, además de un acierto estético, una magnífica inversión por tratarse de la obra de un artista cuya cotización va en alza. Del mismo modo, no sólo buscamos la sombra en la canícula porque sea más agradable de momento, sino también porque así evitamos el riesgo de una insolación. En casos tales, cuando todo habla a favor de una decisión, la deliberación práctica no encuentra especiales dificultades.

Pero también puede ocurrir que no todo hable a favor del proyecto acariciado, sino que unas consideraciones aconsejen la misma acción de la que otras nos disuaden. En tales casos habremos de sopesar los pros y los contras antes de decidimos. Si el cuadro que tanto

Julio Vielva

desclee



ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Julio Vielva Asejo es Diplomado en Enfermería en Filosofía. Es también profesor en la Universidad Complutense. Ha publicado varios artículos sobre ética profesional y de enfermería. En la actualidad es profesor de Bioética y Ética Profesional en la Facultad de Enfermería y en la Universidad San Juan de Dios, integrada en la Pontificia Comillas de Madrid.



por motivos éticos (a veces mezclados con los religiosos) se niega a cumplir una norma. Habremos de precisar luego esta noción, que entre nosotros puede hallarse algo contaminada por el hecho de que la expresión 'objección de conciencia' se asocia inconscientemente a una forma o caso particular de ella, como es la objeción al servicio militar, dejando un tanto en la sombra otros ámbitos donde también puede darse, sobre todo el del ejercicio profesional; no sólo en profesiones sanitarias, sino también en otras, como el periodismo o la abogacía.

Para comprender lo mejor posible el tema, conviene situarlo mediante dos coordenadas: La primera de ellas viene dada por la relación entre conciencia y moralidad, es decir, el papel que la conciencia representa en la vida moral de la persona. La segunda, por la relación entre legalidad y moralidad, o derecho y ética. Sobre este segundo aspecto, me limitaré a hacer algunas reflexiones para enlazarlo con el tema que nos ocupa. Dedicaré un poco más de atención a la primera de las dos coordenadas. La conjunción de ambas nos proporcionará el marco adecuado para plantear el problema de la objeción de conciencia.

7.1. LA CONCIENCIA MORAL COMO INSTANCIA PRÓXIMA DE LA MORALIDAD

7.1.1. CONCIENCIA Y CONCIENCIA MORAL

La conciencia, así a secas, es sencillamente la capacidad de percatarse de algo. Es la conciencia general o psicológica. Hablamos aquí de la conciencia moral, que es otra cosa, aunque podría ser definida como la capacidad de percatarse de los principios por los cuales distinguimos lo correcto de lo incorrecto, o también como nuestra capacidad de orientación en el mundo de los valores morales. Pero la conciencia moral es a la vez una especie de voz interior (se habla de la "voz de la conciencia") que nos indica lo correcto y lo incorrecto y que, a modo de tribunal interno (el llamado "tribunal de la conciencia") juzga nuestras conductas y las aprueba o desaprueba; todos nos vemos obligados a rendir cuentas, en primer lugar y sobre todo, ante ese tribunal.

Que la conciencia moral es algo distinto de la conciencia psicológica se muestra por el hecho de que algunos idiomas, por ejemplo el alemán, emplean términos diferentes para designar una y otra. Nuestro idioma no recoge tan claramente la diferencia en los vocablos, pero sí la expresa de otros modos, por ejemplo al describir a quien carece de conciencia: De

quien ha perdido la conciencia psicológica se dice que "está inconsciente", mientras que de quien no tiene conciencia moral se dice que "es un inconsciente" o "un hombre sin conciencia", expresiones que dejan al descubierto las diferencias, porque evidentemente no es lo mismo "estar inconsciente" que "ser un inconsciente"¹.

7.1.2. FUNCIONES DE LA CONCIENCIA MORAL

Tres son las funciones principales de la conciencia moral. Pueden ser distinguidas unas de otras, si bien se hallan estrechamente relacionadas entre sí:

1. El conocimiento de los principios morales. Valdría decir igualmente, la percepción de los valores morales. Es decir, se trata de la función de captar las normas y los ideales morales que han de regir nuestra conducta.
2. Realizar juicios morales en las situaciones concretas, aplicando aquellos principios a la vida real. Es la ineludible tarea moral de decidir en las ocasiones concretas, tomando en cuenta todas las circunstancias particulares del caso. Es la función de la deliberación moral, que requiere una ponderación de los principios y las consecuencias.
3. Ser juez de uno mismo; es decir, juzgar retrospectivamente nuestros actos desde el punto de vista de su corrección moral. Es otra vertiente de la conciencia, que no se limita a indicarnos lo que hemos de hacer, sino que nos hace sentirnos bien o mal con nosotros mismos según nuestra respuesta a la exigencia moral. Si antes de actuar nos guía, después de obrar juzga nuestros actos.

7.1.3. PRINCIPIOS MORALES Y CONCIENCIA. OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD

Actuar moralmente es hacerlo conforme a unos principios objetivos; pero también es hacerlo según la propia conciencia, la cual, como hemos dicho, tiene, entre otras funciones, la de hacernos presentes los valores y los principios morales. Es, de ese modo, la obligada intermediaria entre las normas morales y el sujeto que actúa, o "la norma próxima de moralidad".

Es verdad que dejarse guiar por la propia conciencia no es garantía de obrar correctamente desde el punto de vista moral objetivo, porque la

1. Cf. GRACIA, D. (1984: 48).

conciencia no es guía absoluta o última; ella misma es o debe ser a su vez guiada por una serie de principios morales. Sin ellos la conciencia sería un instrumento vacío. De acuerdo con dichos principios puede ser juzgada la misma conciencia. Ella puede cumplir mejor o peor su función de descubrir y comprender las normas y las exigencias morales. Puede ocurrir que aquello que la conciencia nos dicta (lo que nos parece que está bien) no sea moralmente acertado.

Eso quiere decir que la moralidad no puede quedar reducida a la única norma de hacer lo que dicte la conciencia, y que ésta no es infalible, sino que es un instrumento que necesita ser afinado continuamente mediante la documentación, la formación y la reflexión. Pero al mismo tiempo, es verdad que dejarse guiar por la conciencia es la única forma de obrar moralmente. Porque nuestro único vehículo de conocimiento y juicio moral es la conciencia. Expresado de otra manera, para obrar moralmente, el individuo no tiene otra opción que seguir su conciencia. Hacerlo de otro modo representa una especie de traición íntima más grave que cualquier posible error moral.

7.2. LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA. CONCEPTO

Se entiende por objeción de conciencia la negativa por parte de una persona, basada en serias razones de conciencia, a realizar ciertos actos o a participar en determinadas actividades que ordena la ley o la autoridad competente. En otros términos,

La objeción de conciencia es la actitud de aquel que se niega al cumplimiento de una ley o mandato de la autoridad por mantenerse fiel a sus propias exigencias interiores².

Se trata de una actitud privada que únicamente busca una salida al conflicto entre lo impuesto por la ley y la conciencia propia, optando a favor de ésta. En ocasiones, la actividad en cuestión puede no ser mandada por la ley sino sólo tolerada por ella y acostumbrada en la sociedad, o esperada de la persona por razón del papel que le corresponde desempeñar en la sociedad (por ejemplo, por razón de su rol profesional). La negativa a

actuar, entonces, puede estar claramente en contra de la ley, o bien solamente ser contraria a lo habitual y acostumbrado, o bien incluso oponerse únicamente a lo esperado u ordenado por la institución donde se trabaja o los dirigentes de ella. Podríamos decir, pues, que la conducta que el sujeto objetor se niega a realizar puede ser algo debido según las leyes, algo acostumbrado y moralmente aceptado por la mayoría o simplemente algo ordenado por los superiores jerárquicos. El común denominador sería el rechazo íntimo por motivos de conciencia a realizar una conducta que le es exigida al sujeto por alguna norma exterior; norma que consiste en una ley, o dimana de alguna manera de ella, o al menos es tolerada por ella.

Dejando a un lado el caso (muy frecuente en España en los últimos años) de la objeción de conciencia a realizar el servicio militar, quizás el ejemplo más típico sea precisamente el que se da en el ámbito del ejercicio profesional, más concretamente en el seno de las profesiones sanitarias.

Ejemplos representativos de estas conductas pueden ser los siguientes:

1. Un militar (aviador) norteamericano en la guerra de Vietnam se niega a participar en bombardeos con bombas de napalm, porque no se lo permite su conciencia. Le repugna tan profundamente que no puede colaborar con ello de ningún modo (ni siquiera encargándose del avión nodriza que suministra combustible a los bombarderos) y prefiere sufrir el posible castigo de la cárcel a participar en esa guerra.
2. Una comadrona se niega a participar en la realización de abortos, porque a su juicio la mayoría son moralmente inaceptables, aunque se llevan a cabo por motivos de salud de la madre dentro de las condiciones establecidas por la ley.
3. En un Estado donde la ley permite la eutanasia activa en determinados casos, una enfermera se niega a participar en la muerte de un paciente concreto aun estando dentro de los supuestos establecidos por dicha ley.
4. Una enfermera en cuya Unidad ingresa un niño que es hijo de uno de los directivos de la empresa propietaria del hospital, se niega a proporcionarle caprichos especiales en la dieta, porque su conciencia no puede aceptar tales distinciones³.

2. LÓPEZ AZPITARTE, E., (1995: 7).

3. Cf. BENJAMIN, y CURTIS (1992).

5. Una enfermera de quirófano se niega a participar en determinadas intervenciones quirúrgicas porque le consta que se está dando a los pacientes una información sesgada e incompleta para conseguir que se sometan a ellas como parte de un experimento moralmente inaceptable.

Como puede verse, el problema surge precisamente porque se genera un conflicto entre lo que fundamentalmente se espera del sujeto (ya que las tareas en cuestión forman parte de la misión que su profesión tiene encomendada) y la conciencia personal, que no puede aceptar llevarlas a cabo. Es decir, está de una parte la demanda social que solicita una cierta actividad de alguien (un profesional en el caso que nos interesa) como respuesta a alguna necesidad de los individuos o los grupos: El Estado, que tiene necesidad de defenderse, ha declarado una guerra por los medios legales y hay unos profesionales militares que tienen que atacar al enemigo, arrojar bombas, etc.; o se ha aprobado una ley del aborto, según la cual una mujer, ante determinadas circunstancias de salud propias o del feto, puede abortar y alguien tiene que prestar la asistencia sanitaria apropiada; o bien existe una ley de la eutanasia según la cual una persona enferma terminal y en determinadas circunstancias, tiene derecho a morir con asistencia médica. Al aprobar estas leyes, la sociedad se ha pronunciado a favor de las conductas que ellas implican o exigen. En ese sentido, puede decirse que al militar, al médico o a la enfermera, se le piden actividades que se entienden como debidas.

Por la otra parte, se halla la conciencia moral de la persona, cuyas exigencias chocan en este caso con las provenientes de la sociedad (o de la institución). Los dos elementos fundamentales, pues, de la objeción de conciencia, son: los motivos morales y la oposición a una norma.

7.2.1. LOS MOTIVOS MORALES

'Objeción de conciencia' hace referencia a la conciencia moral y, por tanto, es necesario que esté en juego dicha conciencia para que podamos hablar de objeción. En otros términos, ésta ha de basarse en razones de índole moral. Con frecuencia, la objeción se fundamenta en último término en creencias religiosas, que están a la base de las opciones morales. Pero no es necesario que en el origen se hallen creencias religiosas para que tenga sentido una objeción. Basta que haya una convicción moral profunda.

En consecuencia, han de ser excluidos, como posible base para la objeción, tanto los desacuerdos puramente técnicos como las razones de conveniencia. Que estas últimas no pueden servir de apoyo a la objeción de conciencia resulta obvio y no requeriría ninguna atención, si no fuera porque en España durante los últimos años se ha recurrido a la objeción de conciencia para no hacer el servicio militar obligatorio, tanto por aquellos jóvenes que verdaderamente tenían serias razones de conciencia para no enrolarse en una actividad militar, como por otros que simplemente pretendían eludir las incomodidades que 'la mili' representaba'. Ello acarrea el peligro de una cierta banalización de la objeción de conciencia. Esta no sólo no tiene el sentido de servir a los propios intereses, sino que normalmente quien la plantea en serio está dispuesto a aceptar algunos inconvenientes por ser fiel a su conciencia (como el piloto militar del primero de los cinco ejemplos antes citados).

Están, por otro lado, los desacuerdos en el plano técnico, que por sí mismos tampoco representan una base suficiente para la objeción de conciencia. Esta se origina, como estamos viendo, en una divergencia moral entre lo que la ley ordena o permite y lo que a uno mismo le permite su conciencia; o bien, en un desacuerdo también moral entre la autoridad que ordena algo (que considera legítimo) y quien la tiene que cumplir (que lo estima inaceptable). En enfermería puede darse también que un profesional esté en desacuerdo con una orden (médica, típicamente) pero que se trate de un desacuerdo en el plano técnico, desacuerdo que puede plantear un problema moral pero que por sí mismo no da lugar a la objeción de conciencia. Expliquemos la diferencia entre ambos tipos de razones y de desacuerdos.

Nos movemos en el plano moral cuando hacemos juicios categóricos, que son aquellos no sujetos a condiciones. Y estamos en el plano técnico, cuando hacemos juicios hipotéticos, que están sujetos a una determinada condición. Un juicio hipotético tiene la forma: "esto es bueno *si* queremos conseguir aquello", o bien "debemos hacer esto *si* lo que queremos alcanzar es aquello". Por ejemplo, "debemos aplicar una inyección de adrenalina *si* queremos reanimar a esta mujer". Como se ve, en todos

4. Era frecuente hace unos años distinguir entre los verdaderos *objetores de conciencia* y los *objetores de conveniencia*. También se ha planteado a veces la objeción de conciencia al servicio militar por motivos puramente políticos. Véase M. VIDAL (1995: 50).

ellos hay una cláusula "si", que introduce la condición. El juicio categórico, en cambio, es del tipo "esto es bueno", "en estas circunstancias se debe actuar así", donde, como se ve, lo afirmado no se condiciona al cumplimiento de ninguna condición. Pues bien, el desacuerdo puede surgir en el plano moral de los juicios categóricos; por ejemplo, ante la cuestión de si se debe reanimar o no a un paciente concreto; o bien en el plano técnico de los juicios hipotéticos, es decir, sobre cuál es la forma de actuar si pretendemos reanimarlo. La pregunta ¿cómo hacer para conseguir reanimar a este enfermo? nos sitúa en el terreno de lo técnico; en cambio, la pregunta ¿debemos proceder a reanimar? nos introduce en el terreno moral.

Un mero desacuerdo sobre cuál es la forma técnicamente más adecuada de proceder para conseguir lo que se pretende, la salud del enfermo, no da lugar por sí mismo a una objeción de conciencia. En particular, en enfermería puede darse el caso de que un profesional considere, con razón, equivocada una determinada orden médica. Si está convencido de ello y los bienes en juego son importantes, probablemente tendrá buenas razones morales para incumplirla, pero no se trata propiamente de un caso de objeción de conciencia. Es verdad que uno se puede sentir obligado en conciencia a incumplir la orden, pero la confrontación radica en el plano técnico y no en el moral. Comparemos estas dos situaciones: (a) Ante una paciente con una crisis cardíaca, el médico ordena inyectar x mg de w IV. La enfermera lo considera un error y le inyecta la décima parte; (b) Ante la misma situación, la enfermera sabe ahora que se trata de una paciente crónica que ha manifestado por escrito su deseo de no ser reanimada, por lo cual considera que hacerlo sería abusivo y se niega por tanto a iniciar la reanimación. En el primer caso, se trata de un desacuerdo técnico, sobre lo más adecuado para lograr un fin, que es el restablecimiento de la paciente. Al existir acuerdo sobre la cuestión moral (que se debe reanimar) no parece que haya lugar a la objeción de conciencia. En el segundo, en cambio, el desacuerdo radica en la misma cuestión moral de si se debe reanimar o no, por lo que sí cabe la objeción de conciencia.

Se trata, pues, de razones morales. Como tales, serán razones personales, no provenientes de instancias externas. Se basarán en juicios reflexivos de la persona sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Esos son rasgos de todas las razones morales. Ahora bien, para que pueda

haber una objeción de conciencia, tales razones además han de ser de una cierta importancia o gravedad, porque probablemente no todo desacuerdo moral da lugar a una objeción de conciencia. Hay ocasiones en las cuales, aun no estando de acuerdo con algo, nos parece al menos tolerable incluso participar en ello, quizá porque no lo vemos del todo claro o porque no tiene excesiva importancia. La objeción de conciencia sólo cabe allí donde el desacuerdo es radical y el asunto reviste importancia, porque es entonces cuando actuar en contra de la propia conciencia representa una traición a los propios principios.

Hay que precisar, además, que la repugnancia moral que justifica la objeción ha de referirse a aspectos o consecuencias bastante directas de la propia conducta. Es menos justificable cuando la participación del sujeto en aquello que su conciencia considera inaceptable es más bien indirecta. Expliquémoslo mediante el ejemplo del aviador militar. Lo que en este caso rechaza su conciencia son los bombardeos. Por tanto, es razonable su objeción a pilotar los bombarderos. Puede aceptarse también la objeción a pilotar el avión nodriza, porque esta es una acción de apoyo o cooperación casi indispensable y, por ello, supone una participación todavía bastante directa, aunque ya menos, en lo que rechazan sus principios. Pero podemos imaginar otras acciones (no ya como piloto, pero sí como militar o incluso de otras personas) que representan una participación cada vez más indirecta. Pensemos, por ejemplo, en el mantenimiento de los aviones o en su fabricación; o por otra línea diferente, en quien trabaja en el transporte o en el refinado del combustible. ¿Podría quien trabaja en una refinería plantear objeción de conciencia a la elaboración de un combustible por el hecho de que puede utilizarse, entre otros usos, en aviones de bombardeo, teniendo en cuenta que también puede recibir usos no militares o incluso ser usado por el ejército para el transporte de recursos de atención humanitaria? Parece que en casos así la objeción es menos defendible. Trasládese el ejemplo a la actividad de enfermería: No es lo mismo la participación activa y directa en un aborto que la compra o la esterilización de material de quirófano en un hospital, donde ese material puede ser destinado algunas veces, entre otros muchos usos, a realizar abortos. En general, la objeción de conciencia tendrá una base más firme cuanto más directa sea la participación del sujeto en la acción que considera reprochable.

7.2.2. OPOSICIÓN A UNA LEY

La existencia de una norma que choca con las exigencias de la conciencia personal es lo que da lugar a la objeción de conciencia, como hemos dicho. Normalmente, en los casos típicos, se tratará de una norma escrita, una ley. Quizás cabe también que sea una orden de un superior jerárquico o una norma no escrita (una costumbre). De lo primero puede servir el ejemplo antes referido de la enfermera que se niega a cumplir cierta orden del hospital. Lo segundo podría ocurrir, por ejemplo, en un país musulmán donde la ablación femenina se practicara en razón de la costumbre y algún profesional se negara a realizarla.

Conviene precisar también que la oposición a la ley consiste exactamente en la negativa a participar uno mismo en la actividad exigida, y no va más allá de eso. Es decir, el objetor de conciencia, precisamente porque en la objeción se pretende únicamente salvaguardar la propia integridad moral, no se opone a que otros sí actúen conforme a la ley en cuestión; en cuanto mero objetor, no se preocupa de ello. En eso, fundamentalmente, se diferencia la objeción de conciencia de la desobediencia civil. El objetor, en cuanto tal, no milita en contra de la ley; se limita al incumplimiento personal en razón de sus íntimas convicciones:

Se distingue la desobediencia civil de la objeción de conciencia en que en esta última se trata ante todo de negar al Estado y a la sociedad civil la cooperación exigida apelando a que dicha cooperación es incompatible con las propias convicciones de conciencia. El mero objetor de conciencia no se opone a que otros, si su conciencia se lo permite, presten la colaboración que él niega. En cambio, el que practica la desobediencia civil no se desentiende de lo que ocurre con las normas y con el cumplimiento de las mismas por parte de los demás ciudadanos. Trata positivamente de ganar adeptos y de cambiar las leyes, no se conforma con que se le respete su discrepancia en su caso personal⁵.

Eso cuando la objeción va contra la ley. Pero en el ámbito profesional puede ocurrir que simplemente sea contraria a una orden o una exigencia de los superiores, como sucede en los últimos ejemplos antes señalados.

5. HORTAL, A., "Desobediencia civil", en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, obra colectiva bajo la dirección de M. VIDAL. Trotta, Madrid, 1992, pp. 709-723; citado en M. VIDAL (1995:80).

En tales casos, y al igual que ocurre con la ley, el objetor, en cuanto tal, rechaza únicamente participar él mismo en la actividad en cuestión. Ese rechazo en que consiste la objeción de conciencia es, en principio, compatible con la aceptación de que otros lleven a cabo la misma acción. Es el caso más normal. Ahora bien, es también compatible con la condena moral absoluta de la acción en sí hasta el convencimiento de que uno debe también impedir que otros la lleven a cabo. Pensemos en el caso del ejemplo número cinco de los inicialmente expuestos. La enfermera de quirófano puede negarse a participar ella (objeción de conciencia) en la acción que considera inmoral. Pero al tiempo puede estar tan convencida de la inmoralidad de la acción que se considere obligada a tratar de impedir la (o impedir que se repita) denunciando la situación ante quien corresponda. Esto, lo mismo que la desobediencia civil, va más allá de lo que propiamente es la objeción de conciencia.

Así pues, en la objeción de conciencia dentro del ejercicio profesional se plantea un serio conflicto entre lo que socialmente (o jerárquicamente) se define como deber de una determinada profesión y lo que un miembro particular de esa profesión entiende como exigencia ineludible de su conciencia.

7.2.3. JUSTIFICACIÓN Y SENTIDO DEL DERECHO A LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

El derecho a la objeción de conciencia puede considerarse como una especificación del derecho a la libertad de conciencia, porque la libertad de conciencia incluye dos componentes fundamentales: en primer lugar, la libertad en los juicios morales y la formación de la propia conciencia; y también, en segundo lugar, la libertad de seguir los imperativos de ésta, al menos en el sentido de libertad para no obrar en contra de esos imperativos.

Que se produzcan situaciones conflictivas entre la ley y la conciencia no tiene nada de extraño ni tampoco es un fenómeno nuevo. Ya Santo Tomás, siguiendo a otros autores, observaba que "La ley humana es impuesta a una multitud de hombres, de los que la mayor parte no son perfectos. Por ello, la ley humana no prohíbe todos los vicios de los que se abstienen los hombres, sino sólo los más graves, de los que sí puede

6. *Suma Teológica*, I-II, q. 96, a. 2; citado en LÓPEZ AZPITARTE (1995: 7).

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD

BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, o.c.;
HARTMANN, N., *Ethik*, o.c.; HONDERICH, T., *¿Hasta qué punto somos libres?*,
o.c.; KANT, I., *Crítica de la razón pura*, o.c.; ID., *Teoría y práctica*, o.c.;
MILL, J. S., *Sobre la libertad*, o.c.; PLATÓN, *La república*, o.c.; SCHELLING,
F. W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, o.c.; SCHOPENHAUER, A.,
De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Gredos, Madrid
1981).

I. PRIMERAS DISTINCIONES

La libertad humana es uno de los grandes temas de la filosofía de todos los tiempos. De él se ocupan la metafísica, la antropología filosófica, la filosofía política o la filosofía de la naturaleza. También para la ética resulta inexcusable abordar el problema de la libertad, y ello por razones muy visibles. La primera y principal es que la libertad es condición elemental de la moralidad. Si los hombres no fueran libres, sus acciones no les serían imputables, como tampoco cabría considerarlos responsables de sus actitudes y hábitos. Conceptos como «bueno» y «malo» quedarían vacantes, y no tendría sentido seguir hablando de una ilusoria «dimensión moral de la existencia humana». La ética sería un saber sin objeto.

Una segunda razón es que el ejercicio concreto de la libertad individual y social suscita numerosos interrogantes específicamente morales. Valga como botón de muestra el problema de los límites de la libertad individual. Sabemos que la libertad de unos crece a expensas de la de otros. Al tomarme yo la libertad de tocar el pífano por las noches mermo la libertad de mi vecino, pues le impido hacer lo que él más apetece: dormir. ¿Cómo resolver este conflicto? Si el criterio elegido es la ley del más fuerte, el reparto de los márgenes de libertad será fiel reflejo de la relación de fuerzas dada. Pero justamente esta solución no satisfará a nadie. Sabemos intuitivamente que reducir el problema a una cuestión de bíceps sería injusto. Al expresarnos de esta manera estamos reconociendo que la dificultad suscitada es de orden específicamente moral; siendo así, la ética no puede inhibirse ante ella.

De este y otros problemas nos ocuparemos más adelante. Pero si queremos que la exposición vaya por sus pasos naturales, hemos de comenzar ofreciendo alguna aclaración terminológica. Esto es tanto más necesario por ser «libertad» un término que se emplea en múltiples contextos y en muy diversas acepciones. A la ética le interesa la libertad sobre todo en tanto que propiedad de las acciones humanas. Decimos que éstas son libres —en el primero de los dos sentidos que aquí nos interesan— cuando no existen trabas u obstáculos que impidan al sujeto *poner por obra* sus designios reales o posibles. Soy libre de abandonar esta habitación si, supuesto que quiera hacerlo, nadie me lo impide. A este tipo de libertad, referida a la realización de los propósitos, la llamaremos *libertad de acción*.

Pero cuando declaramos libre una acción podemos estar refiriéndonos a algo ciertamente distinto: no a la ausencia de impedimentos para la realización de lo querido por el sujeto, sino al hecho de que *el acto mismo de quererlo* sea un genuino acto de autodeterminación, y no el resultado de condiciones antecedentes en las que el sujeto de la acción no tiene arte ni parte. Soy libre —en este segundo sentido de la palabra— si mi decisión de abandonar la habitación es realmente *mía*, si mi voluntad es algo más que una correa de transmisión de impulsos que me son ajenos, si en verdad soy principio de mis acciones, si en algún sentido cabe atribuirme verdadera iniciativa. En cambio, si mi voluntad es prisionera de los genes y los procesos de aprendizaje, o si mi decisión tiene lugar bajo los efectos de la sugestión o de la hipnosis, mi acción no será libre en este segundo sentido, por más que la decisión, una vez tomada, no encuentre obstáculos a su realización. A la libertad así entendida, como autodeterminación del querer, la llamaremos en lo sucesivo libertad del querer o *libre albedrío*.

2. EL DETERMINISMO

La distinción que se acaba de proponer nos permite formular algunos de los principales problemas que la libertad plantea a la ética. El primero se refiere al libre albedrío y consiste en saber si lo hay, si la voluntad es realmente capaz de autodeterminarse. La gravedad de esta cuestión ya fue encarecida más arriba, cuando se observó que la libertad es condición de la moralidad; añadamos ahora que el problema se vuelve más acuciante, si cabe, por la abundancia de autores que en el pasado y en el presente han adoptado posturas deterministas.

La experiencia espontánea de los hombres habla unánimemente en favor de la libertad. Todos los hombres —también los defensores del determinismo— tienen la impresión viva y constante de ser libres, y espontáneamente interpretan como libre la conducta de los

otros hombres. Esto se refleja en la textura del lenguaje corriente, saturado de predicados morales que, de no ser libre nuestra voluntad, carecerían de aplicación. También la experiencia del arrepentimiento o la del perdón presuponen la realidad de la libertad humana. Nadie se avergonzaría de una falta que no podía evitar cometer, ni pediría perdón por una ofensa de la que, en el fondo, no ha sido más que espectador pasivo.

Esta noticia espontánea, ingenua, de la propia libertad se ve corroborada por el examen fenomenológico. Descartes, Bergson o Pfänder¹ han sostenido que la indeterminación del querer humano es objeto de percepción interna inmediata. ¿Qué es, exactamente, lo que se brinda a esa percepción? ¿Qué perfil ofrece la libertad como dato inmediato de la conciencia? A diferencia de lo que ocurre con la libertad de acción, de la que nos ocuparemos más adelante, la libertad de querer no es un concepto negativo que designe la mera ausencia de impedimentos. Antes bien, este concepto de libertad se refiere a un hecho positivo: el hecho habitualísimo de autodeterminarse, de resolverse el sujeto a obrar. No es, por tanto, la libertad un dato sobreañadido a la volición, como una suerte de propiedad que viniera a coronarla, sino el modo como uno vive el ejercicio de su voluntad, a saber: como sujeto de ella. Querer esto o aquello es tomar postura activamente, verificar un «golpe espiritual», autodeterminarse. Los conceptos de volición y de libre albedrío encuentran su cumplimiento en los mismos fenómenos. El querer es libre por definición. Hablar de voluntad libre es puro pleonasmo.

Como es sabido, esta experiencia espontánea y constante de la libertad ha sido declarada ilusoria por las distintas formas del determinismo. No es que los autores deterministas escapen en su experiencia privada a la impresión constante de ser libres, sino que niegan crédito a esa impresión movidos por razones de orden sistemático, es decir, porque juzgan que la libertad es incompatible con principios teóricos que desempeñan un papel fundamental en su visión de la realidad. Atendiendo a la naturaleza del principio teórico de que en cada caso se trate, podemos distinguir las distintas figuras del determinismo. Mencionemos las de mayor importancia.

1) Comencemos por el *determinismo metafísico*. En el pensamiento antiguo, el ejemplo más significativo lo constituye el estoicismo². La cosmología de los estoicos concibe el mundo como un

¹ Cf. R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía* (Alianza Editorial, Madrid 1995) 44; H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, o.c., 154; A. PFÄNDER, *Motivos y motivación*, o.c., 47.

² Cf. E. ELORDUY, *El estoicismo*, I (Gredos, Madrid 1972) 99-177; M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995) 98-113.

todo ordenado y regido por el *lógos* universal. Cuanto sucede en él está sujeto a la más férrea necesidad. La idea del libre albedrío es fruto de la ofuscación. La única libertad que merece tal nombre consiste en la asunción lúcida de la necesidad por parte del sabio. Éste se identifica hasta tal punto con el orden cósmico racional, que no experimenta ningún acontecimiento como compulsión externa; en la medida en que no está sujeto a compulsión, es libre.

La concepción spinozista de la libertad tiene muchos puntos en común con la que acabamos de atribuir al estoicismo. También Spinoza aboga por el determinismo más estricto en el acontecer universal³. La libertad bien entendida consistirá, no en una impensable indeterminación de la voluntad, sino en que la acción esté sujeta a una necesidad dictada únicamente por la propia naturaleza del agente. Libre en este sentido sólo lo es Dios, que está determinado a obrar por interna necesidad. La conducta humana, en cambio, no es libre, pues es irracional y está gobernada por afectos que reaccionan ciegamente a estímulos externos. Pero mediante el esfuerzo filosófico puede el hombre ganar en lucidez y transformar sus afectos en *amor Dei intellectualis*. Al identificarse de este modo con la divinidad, el hombre se hace libre. Por lo demás, la impresión habitual de libertad a que antes hacíamos referencia se reduce, según Spinoza, a un error de atención por parte nuestra: nuestra idea común de la libertad no es más que ignorancia de las causas externas que nos determinan a obrar.

2) El caso de Spinoza nos acerca de manera natural al *determinismo teológico*, que se presenta cuando la idea de Dios se revela incompatible con la libertad humana. A su vez, esa idea de Dios puede ser de origen puramente racional o bien proceder del contenido doctrinal de una fe profesada.

Los problemas que plantea a la libertad la idea que de Dios se hace la reflexión racional fueron objeto de intenso debate en la Escolástica tardía. Dos eran, en particular, los atributos divinos que suscitaban dificultades: a) la omnisciencia y b) la omnipotencia.

a) Dentro de la ciencia divina se ha solido distinguir la «ciencia de simple inteligencia» (referida a cosas meramente posibles) de la «ciencia de visión» (relativa a cosas que llegan a existir). El problema lo suscita la ciencia de visión, que se extiende a todas las cosas reales y, entre ellas, a los actos de la voluntad humana. La dificultad se puede plantear, esquemáticamente, así:

— ser libre implica no estar determinado a escoger, entre varias posibilidades, precisamente una;

³ Cf. B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Editora Nacional, Madrid 1980), parte I.

— si el hombre es libre, no hay manera de saber a ciencia cierta qué va a escoger, pues su decisión no está condicionada unívocamente por las circunstancias antecedentes, únicos indicios por los que cabría orientarse para anticipar el contenido de una volición que aún no se ha dado;

— luego si Dios sabe qué vamos a escoger, será porque Él influye en nuestra volición, o bien porque ésta está determinada por otras causas antecedentes; pero ambas opciones parecen incompatibles con la libertad.

b) Por lo que hace a la omnipotencia, ha de recordarse que la teología clásica enseña que la actividad creadora de Dios se refiere no sólo al ser de la creación, sino también al obrar de las criaturas. Los seres creados tienen ciertas capacidades operativas, como es el caso de la voluntad humana; pero estas capacidades precisan de la voluntad divina para poder activarse. A esta intervención se denomina «concurso». «Dios —escribe Santo Tomás— no se limita a darles [a las cosas creadas] solamente al comienzo unos poderes activos, sino que siempre está causándolos en ellas. De ahí que si se cortara el influjo de Dios, toda actividad creada cesaría»⁴. Adviértase que esto no equivale a negar que lo creado se comporte como causa de su actividad; más bien se postula una colaboración por parte de Dios, que concurriría a las actividades de los seres finitos.

Pero hay más. Todo cambio, toda actualización de una facultad operativa exige alguna causa que no sea el mismo ser que resulta cambiado. De ahí que, además del «concurso simultáneo» al que nos hemos referido hasta ahora, sea necesario suponer un «concurso previo», también conocido como premoción física. Autores como Molina y Suárez niegan el influjo previo sobre las causas segundas, que es afirmado en cambio por Báñez y Juan de Santo Tomás.

Como se mencionó antes, el determinismo teológico puede obedecer también al contenido de una fe profesada. Tal es el caso de los autores protestantes de la primera hora. Recuérdese que para el Lutero que polemiza con Erasmo o para el Calvino de la *Institución* el pecado original ha corrompido radicalmente la naturaleza humana. En particular, la tendencia al pecado se ha apoderado de la voluntad del hombre, que sólo obra bien cuando Dios le empuja a ello.

3) En otras ocasiones la hipótesis de la libertad humana es descartada por ser incompatible con una concepción de la naturaleza a la que no se desea renunciar. Hablamos entonces de *determinismo físico*. Es el caso de todas las variantes del materialismo consecuente. Desde el atomismo antiguo hasta nuestros días, el monismo materia-

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II (BAC, Madrid 1952) I.III, q.67.

lista se ha visto empujado por la fuerza de sus principios a descartar la hipótesis de la libertad humana. Si el universo es exhaustivamente material y si las leyes que rigen el movimiento de la materia son inexorables, la libertad humana ha de ser un espejismo. Ni el postulado epicúreo del *clinamen* (desviación azarosa del movimiento de caída de los átomos) ni las modernas teorías sobre la indeterminación de los procesos subatómicos son parte para modificar este dictamen. Según estas hipótesis, la necesidad no gobierna en solitario el devenir natural, sino que se encuentra limitada por un azar irreductible. Pero seríamos miopes si tomáramos esta restricción del imperio de la necesidad por una reivindicación del libre albedrío: el azar que estas teorías postulan se distingue de la libre autodeterminación de la voluntad como la noche del día.

Hoy, en el contexto del debate sobre las relaciones entre mente y cerebro, la causa del monismo materialista es defendida por el epifenomenalismo. Esta doctrina acepta la irreductible heterogeneidad descriptiva de los fenómenos físicos y los mentales, sobre la que siempre ha insistido el dualismo desde Descartes. Pero, frente al dualismo, el epifenomenalismo niega que haya ninguna influencia de lo mental sobre lo físico, afirmando en cambio la total determinación de los fenómenos mentales por los procesos neurológicos que están a su base. Los datos inmediatos de la conciencia, incluidas desde luego las voliciones, no serían otra cosa que la «música de acompañamiento»⁵ de los procesos materiales básicos. Tanto si se conciben estos procesos como sujetos a leyes necesarias cuanto si se piensa que en ellos tiene parte el azar, se llega a una misma conclusión: que la libertad es pura apariencia.

4) Como sugieren las últimas líneas, lo más frecuente es que el materialismo se alíe con el *determinismo epistemológico* de corte cientificista. El cientificismo es programáticamente reduccionista: considera a la ciencia empírica modelo de toda otra forma de experiencia humana y, en consecuencia, niega objetividad a cuantos datos no sean convalidados por el método científico, que explica los hechos identificando sus causas. Mas esto conduce en línea recta a la negación de la libertad, que por definición es, justamente, un hecho que no se puede explicar apelando a causas antecedentes.

5) Quien sea materialista, dijimos, habrá de ser determinista. Pero no vale la inversa: el abandono del materialismo no implica, por sí solo, adhesión a la causa de la libertad. Cabe, en efecto, reconocer la irreductibilidad de los estados de conciencia a procesos materiales y, sin embargo, profesar el determinismo. Es el caso del *de-*

terminismo psicológico, que por hacer extensiva a la esfera psíquica la ley de causalidad, sostiene que también las voliciones humanas están unívocamente determinadas.

La variante más extendida del determinismo psicológico sostiene que la voluntad secundaria necesariamente el motivo más fuerte. Los motivos son concebidos aquí como «tirones» cuasifísicos que proceden de los distintos fines, por ahora sólo posibles, que la razón práctica sopesa. Como la fuerza de estos tirones depende de factores que no están en manos del sujeto —tales la educación, el carácter heredado o el abanico de posibilidades que en cada caso se le brinda—, él no es verdaderamente responsable de sus decisiones⁶.

3 BALANCE PROVISIONAL

Nos hemos limitado a ofrecer en la sección precedente una panorámica de las formas más importantes del determinismo, pero sin pronunciarnos sobre su valor respectivo. Esto no es casual. Las consideraciones sistemáticas que inspiran cada una de las posturas descritas desbordan con mucho el campo de la ética, único del que aquí podemos ocuparnos. ¿Se sigue de esto que el debate sobre el libre albedrío ha de quedar, por lo que a nosotros respecta, en un empate? Tal vez no. Téngase presente que las dos posturas enfrentadas no ocupan, inicialmente al menos, posiciones simétricas, sino que una de ellas, el determinismo, ha de cargar con el peso de la prueba. La razón de esto estriba en que el examen de esta cuestión nunca parte de cero, sino que tiene siempre como telón de fondo la certeza intuitiva que todos tenemos de nuestra libertad, certeza revalidada, según vimos, por la consideración fenomenológica de los hechos. Tanta es la fuerza de esta espontánea impresión de libertad, hasta tal punto troquela nuestra percepción de nuestra propia conducta y la de los demás, que sólo un argumento absolutamente convincente podría conmovérlo. Así las cosas, la pregunta decisiva parece ser la siguiente: ¿alguna de las formas del determinismo ha ofrecido una prueba *concluyente* de su verdad? Porque si no es así, si el determinismo no pasa de ser una teoría plausible, entonces habrá que declararla fracasada por no haber sido capaz de cargar con el peso de una prueba que en rigor sólo a él le correspondía. Pues bien, todo el mundo confesa-

⁶ Para la interpretación de los motivos como *causas* que determinan el querer, cf. A. SCHOPENHAUER, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, o.c., 206-209. Más recientemente, el determinismo psicológico ha sido defendido por el psicólogo conductista B. F. SKINNER en su obra *Más allá de la libertad y la dignidad* (Fontanella, Barcelona 1973) 39-59.

⁵ La expresión procede del opúsculo de H. JONAS, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (Insel Verlag, Fráncfort M. 1981).

rá que de los debates metafísicos, teológicos, físicos, epistemológicos y psicológicos a los que se ha hecho referencia anteriormente, *ninguno* se puede dar por zanjado, ni menos por zanjado en favor del determinismo. No nos consta la verdad de las hipótesis metafísicas o teológicas favorables al determinismo; la física, por su parte, hace tiempo que renunció a verdades definitivas; el reduccionismo científico es justamente eso, una forma de reduccionismo; y las descripciones de la motivación que están a la base del determinismo psicológico apenas soportan la confrontación con los hechos ⁷. Nada, por tanto, de empates teóricos por falta de elementos de juicio.

El balance realizado parece arrojar un saldo favorable a la causa de la libertad. Con todo, fuerza es reconocer que el examen de estas cuestiones deja un poso de insatisfacción. Ciertamente que los motivos no pueden interpretarse de ningún modo como causas eficientes del querer. Pero ¿no habrá algún factor, consciente o inconsciente, que nos determine a querer esto o aquello? ¿No constituye la hipótesis indeterminista una flagrante infracción del principio de razón suficiente? ¿No rebaja el acto voluntario al nivel de un acto arbitrario, en rigor azaroso, siendo así que nos hemos opuesto a la asimilación de azar y libertad?

Esta dificultad cobra un perfil definido cuando preguntamos: ¿por qué quiere el hombre algo y no más bien nada? ¿Por qué no es un ser abúlico, inapetente, sino que se interesa por los bienes de los que tiene noticia? Respuesta: esa noticia no le motivaría si él no estuviera previamente inclinado a esos bienes; más aún: sin esa inclinación previa ni siquiera le parecerían bienes. «El pensamiento, por sí solo, nada mueve», leemos en Aristóteles ⁸. Si el arco de la voluntad no estuviera tensado desde siempre hacia ciertas dianas, la visión de éstas nos dejaría fríos. Esta tensión fundamental, inmemorial, la posee el hombre por naturaleza, que también en él resulta ser «principio de movimiento y de reposo» ⁹.

Precisamente porque la voluntad humana está siempre mediada por el conocimiento —recuérdese que nuestro análisis de la volición en el capítulo previo ponía a su base una representación— y éste es falible, el hombre puede interpretar erróneamente sus inclinaciones y marrar el fin al que su naturaleza lo inclina. Uno puede querer, por ignorancia, lo que en el fondo no quiere. Prueba de ello es la frustración de quien da alcance al objetivo por el que tanto se afanó y, sin

⁷ Cf. las espléndidas descripciones de PFÄNDER en el ya citado opúsculo *Motivos y motivación*, y en especial su crítica del texto de Schopenhauer citado en la nota anterior (p.46-50).

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, o.c., 1139a35.

⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 192b13-15 (Alma Mater-CSIC, Madrid 1996).

embargo, no se siente satisfecho. De ahí que desde Sócrates a Descartes se haya puesto en la lucidez la raíz de la libertad. La precipitación del juicio y la pasión serían sus peores enemigos. Verdaderamente libre es el sabio, el hombre que sabe lo que en el fondo quiere y no se deja determinar por otra cosa que este querer fundamental.

Mas aquí se reproduce el problema. Hemos dicho que la inclinación fundamental, previa, le viene dada al hombre por su propia naturaleza. Conocer y secundar esa inclinación es autodeterminarse, ser libre. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta naturaleza individual que da a la voluntad humana su dinamismo primitivo? Si esa naturaleza es recibida, el hombre no es verdaderamente principio de su conducta. Su capacidad de autodeterminación es ilusoria, pues no puede por menos de querer lo que quiere. Por ello la filosofía de todos los tiempos, desde Platón a Schopenhauer ¹⁰, ha postulado una elección original, prenatal, del propio carácter. Pero esto no resuelve el problema, sino que lo aplaza, al menos si concebimos esa opción inmemorial a semejanza de las opciones cotidianas. Y es que esa elección del carácter presupone, no menos que la de un bien empírico, la inclinación previa de la voluntad que elige, es decir: una naturaleza.

Por todo lo dicho, la defensa de la libertad humana exige pensar la elección del carácter como heterogénea respecto a las elecciones empíricas. Habrá de ser una elección que no obedezca a razones (pues razones sólo hay para quien previamente quiera algo, y para querer algo hace falta una elección previa del carácter, y vuelta a empezar). Es verdad que una elección sin razones es, literalmente, inexplicable. Pero esto no tiene por qué ser un argumento insuperable. Si la elección fundamental es inexplicable, es precisamente por ser libre. Exigir una explicación es prejuzgar la cuestión a favor del determinismo.

4. LA LIBERTAD POLÍTICA

Al concepto de libre albedrío le corresponde la experiencia positiva de la autodeterminación de la voluntad en todo acto de querer. En cambio, el concepto de libertad social o política, del que ahora queremos ocuparnos, es negativo: designa únicamente la *ausencia de obstáculos que impidan o al menos dificulten que un individuo se comporte y viva como él quiera*. Esta definición requiere algunas precisiones:

¹⁰ Cf. PLATÓN, *La república*, o.c., 617d-621d; A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. I: *Sobre el libre albedrío* (Aguilar, Buenos Aires 1965).

① Valor moral

1. *El valor moral: concreción de la moralidad*
2. *El valor: noción y jerarquía de valores*
 - 1.º *Noción de valor*
 - 2.º *Jerarquía y clasificación de valores*
3. *El valor moral: su naturaleza y características*
 - 1.º *Naturaleza del valor moral*
 - 2.º *Características del valor moral*
4. *Constitutivo intrínseco del valor moral*
5. *Jerarquización de los valores morales*
 - 1.º *Ortega y Gasset*
 - 2.º *Gregorio Marañón*
 - 3.º *Profesor Aranguren*

EJERCICIOS

1. El valor moral: concreción de la moralidad

Ya hemos visto en el tema 1 (cap. 4. *Lo moral, dimensión de la persona*) cómo se fundamenta la eticidad humana. La fundamentación de la moralidad la hemos encontrado en la *persona abierta*: abierta a la alteridad y abierta a la trascendencia.

Ahora damos un paso adelante en el estudio de la moralidad en su dimensión objetiva: tratamos de ver cómo se concreta la moral. Todavía no hablamos de una *concreción subjetiva* —hablaremos de ella más adelante—. Nos referimos a la *concreción objetiva* de la moralidad.

Creemos que una forma adecuada de exponer la concreción objetiva de lo moral es hacerlo mediante el concepto de *valor moral*. Se trata, en definitiva, de exponer lo que tradicionalmente se ha venido llamando las "fuentes de la moralidad": el objeto, las circunstancias y el fin del acto humano. Intentamos

formular esta doctrina de "las fuentes de la moralidad" de una manera, creemos, más adecuada. Por eso elegimos el concepto de valor moral como la forma más adecuada para formular la concreción moral.

2. El valor: noción y jerarquía de valores

Previamente al concepto de *valor moral* estudiaremos el concepto de valor en sí tal como se estudia hoy en la *axiología* o ciencia de los valores. Veremos primero la noción de valor y después la jerarquía o clasificación de los valores.

- 1.º **Noción de valor.** La noción de valor es una noción compleja. Por una parte, hace referencia a algo específico. Como dice Ortega, "allí donde se habla de valor existe algo irreducible a las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser". Pero por otra parte, el valor no puede concebirse sin referenciarlo a otras categorías, como el bien, el fin, etcétera.

¿Qué es pues el valor? "El valor es una cualidad estructural que tiene existencia y sentido en situaciones concretas. Se apoya doblemente en la realidad, pues la estructura valiosa surge de cualidades empíricas y el bien al que se incorpora se da en situaciones concretas: pero el valor no se reduce a las cualidades empíricas ni se agota en sus realizaciones concretas, sino que deja abierta una ancha vía a la actividad creadora del hombre".

Según esto, el valor es el fruto de una síntesis nacida de una *realidad subjetiva* y una *realidad objetiva*. Esto supone: a) que los valores no son producto de nuestra subjetividad, sino una realidad objetiva que encontramos fuera de nosotros; b) y que la cualidad valorativa es distinta de otras cualidades que encontramos en las cosas.

"No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, como encuentra los árboles y los hombres" (Ortega y Gasset).

- 2.º **Jerarquía y clasificación de los valores.** Estos valores tienen *propiedades* o características fundamentales. Destacan las siguientes: a) *bipolaridad*: mientras las cosas son lo que son, los valores se desdoblan en un polo positivo y en un polo negativo; b) *el rango*: es esencial a todo valor el ser inferior, superior o equivalente a otro; los seres pueden ser clasificados, los valores tienen que ser jerarquizados dentro de una tabla de valoración; c) *la materia*: "cualidad y rango son propiedades de cada valor que éste posee merced a su materia."

De entre estas propiedades nos interesa aludir a la *jerarquización de los valores*. Si es fácil admitir una jerarquía de valores es sumamente difícil formularla. Precisamente las ciencias normativas, como la ética, han de partir de las tablas de valores que se encuentran en la realidad de la vida para valorarlas. Eso supone que existe una tabla objetiva de valores.

Damos a continuación la tabla de valores propuesta por Scheler, el creador de la axiología. Scheler cree que la superioridad de un valor se aprehende por un acto especial de conocimiento del valor que es el "preferir". Sin embargo, lo que realmente constituye la jerarquía axiológica es la utilización de leyes que son separables de los actos de preferencia, aunque denoten rasgos de las leyes del preferir. Reduce a cinco estos criterios: durabilidad, divisibilidad, fundamentación, satisfacción y relatividad.

TABLA DE VALORES DE SCHELER

A partir de estos criterios Scheler propone la siguiente tabla de valores:

- 1) **Valores de lo agradable y desagradable.** A este conjunto de valores corresponde, por una parte, la función sentimental sensible (con sus modos: el *goce* y el *sufrimiento*) y, por otra, los estados afectivos de los "sentimientos sensoriales": el **placer** y el **dolor** sensibles.
 - 2) **Valores vitales.** Este conjunto de valores gravita sobre la antítesis "noble-vulgar". Corresponden a la esfera de los valores vitales: todos los modos del sentimiento vital (salud, enfermedad, vejez, muerte), todas las reacciones sentimentales (alegría, aflicción) y todas las reacciones instintivas (angustia, venganza, etc.). Los valores vitales constituyen una modalidad de valor independiente y no reducible ni a los valores de lo agradable y desagradable ni a los valores espirituales. Se trata de un conjunto sumamente rico en valores y contravalores.
 - 3) **Valores espirituales.** Ante estos valores deben "sacrificarse" los valores vitales. Los valores espirituales se distribuyen jerárquicamente del siguiente modo:
 - a) Valores de lo "bello" y de lo "feo": el reino completo de los valores **estéticos**.
 - b) Valores de lo "justo" y de lo "injusto" (que son distintos de los valores de lo "recto" y "no recto", los cuales dicen referencia a una ley): son los valores **éticos**.
 - c) Valores del "puro conocimiento de la verdad": valores **teóricos**.
 - 4) **Valores de lo santo y de lo profano.** Se manifiestan solamente en objetos, que son dados en la intención como objetos absolutos. Las reacciones específicas a esta modalidad de valores son: la fe, la incredulidad, la adoración y actitudes análogas.
- Para Scheler "estas modalidades de valores mantienen una jerarquía apriorística que *precede* a las series de cualidades pertenecientes a aquellas modalidades; jerarquía aplicable a los bienes de estos valores así constituidos, puesto que es aplicable a los valores de los bienes. Los valores de lo noble y lo vulgar son una serie de valores *más alta* que la serie de lo agradable y lo desagradable; los valores espirituales, a su vez, son una serie de valores *más alta* que los valores vitales, y los valores de lo santo son una serie de valores *más alta* que los valores espirituales".

3. El valor moral: su naturaleza y sus características

El valor moral participa de la naturaleza y de las características propias del valor en general. Sin embargo tiene unas notas particulares que lo definen en cuanto valor específico del orden moral. Vamos a fijarnos en ese carácter específico del valor moral, sobre todo en lo que respecta a su naturaleza y a su constitutivo intrínseco.

- 1.º Naturaleza del valor moral. La naturaleza del valor moral hay que buscarla en primer lugar a partir de la materia en la que se sustenta. Según la filosofía aristotélica, lo moral pertenece al orden de la *acción humana*; es decir, entra dentro de la estructura dinámica del hombre. Pero es necesario concretar más el significado de esa acción y de ese orden dinámico humano.

Según Aristóteles existen tres formas de acción humana: la *especulación (theoria)*; el *hacer* (to poiein), es decir, la actividad artística y técnica en cuanto producción o transformación de objetos exteriores al hombre; y el *obrar* (praxis), es decir, la acción que queda dentro del sujeto. Ahora bien, el valor moral pertenece al *nivel práctico* de lo humano, en cuanto contradistinto del nivel teórico y del nivel técnico y artístico. Eso nos indica que el valor moral se relaciona con la actividad humana. Y equivale a decir que el valor moral se coloca en la estructura de la acción humana en cuanto humana; es decir, en cuanto que la acción humana define al hombre mismo. Por tanto, el valor moral tiene por materia las acciones libres en las que el hombre se define a sí mismo.

- 2.º Características que definen la naturaleza específica del valor moral. El valor moral hace referencia directa e inmediata a la subjetividad; pero una subjetividad entendida como "intencionalidad", como "libertad" y como "compromiso interno". El valor moral tiene, como todo valor, un aspecto objetivo (la acción moral concreta y exteriorizada) y otro aspecto subjetivo (la "buena voluntad" o la "mala voluntad" que va inherente a la acción humana). Pues bien, lo específico del valor moral está en el compromiso intencional del sujeto, el cual subjetiviza tanto la dimensión subjetiva como la dimensión objetiva de la acción moral. Esto quiere decir que lo formal del valor moral viene dado por la referencia a las estructuras humanas de subjetivización, de libertad, de intencionalidad y de responsabilidad.

- El valor moral tiene el carácter de imponerse por él mismo. Sin entrar en la discusión de la validez de una ética del "deber por el deber", tenemos que afirmar que el valor moral tiene una justificación en sí mismo. No se coloca en la línea de "mediatización", sino que pertenece al orden de lo que se autojustifica a sí mismo. Esta última afirmación no ha de entenderse como si el valor moral estuviese cerrado sobre él mismo o fuese el valor único y absoluto (sería caer en la tentación del "moralismo").
- El valor moral tiene otra característica muy especial: es la que se refiere al sentido de relación con los otros valores. Todos los órdenes de valores tienen una interrelación. Sin embargo, el valor moral hace de esa relación

con los otros valores una nota suya específica. En este sentido el valor moral tiene una función de mediación entre los valores religiosos y todos los otros valores. Se puede decir que el valor moral está presente de una manera especial en todos los demás valores sin privarlos de su autonomía y peculiaridad.

- El valor moral es el valor que condiciona a la persona en su realización. Por ser el valor inherente a los comportamientos en que la persona se expresa en responsabilidad (en libertad), el valor moral aparece como la razón de ser del hombre. En este sentido el valor moral es el más personalizante. Por eso mismo es un valor siempre constante en la vida del hombre. Además, por ser el valor de la realización personal, tiene la complejidad de ser un valor que realiza un ideal universalmente válido, pero al mismo tiempo condicionado a la situación personal del sujeto. Todas estas características del valor moral quedarán concretadas más abajo cuando formulemos el tema de las actitudes cristianas.
- Cada orden de valores, lo mismo que el orden general del valor, tiene la propiedad de la jerarquización: se organiza dentro de una tabla de valoración. También el valor moral tiene su propia tabla.

4. Constitutivo intrínseco del valor moral

La determinación del constitutivo intrínseco del valor moral es un elemento esencial de todo sistema moral. Viene a coincidir con la determinación de cuál es el valor supremo dentro del orden moral. A través de ese valor que se considera como supremo se organiza todo el universo objetivo de la moralidad.

De ese modo, la pregunta y la respuesta sobre el constitutivo del valor moral denotan la manera de entender y resolver el problema de la jerarquización de los valores morales dentro de un sistema moral determinado.

El problema de la fundamentación de la moralidad, del constitutivo intrínseco del valor moral así como la jerarquización de los valores morales es lo que define a los distintos sistemas morales. Damos a continuación un breve esquema del constitutivo intrínseco de los diversos sistemas morales:

Se ha colocado el constitutivo intrínseco del valor moral en:

- la "obligación" como obediencia a un principio exterior legislante;
- el "placer" (epicureísmo, hedonismo, etc.);
- la "felicidad" o "eudemonía" (Aristóteles);
- la "ataraxia" (estoicismo);
- la "utilidad" (utilitarismo: Bentham, Mill, etc.);
- el "deber" por el deber (Kant);
- el "altruismo" (Smith, Spencer, etc.);
- la "libertad" (Sartre);
- etcétera.

5. Jerarquización de los valores morales

Volvemos a encontrar la misma dificultad para establecer una tabla de valores morales, que la que habíamos encontrado a la hora de establecer la tabla de valores en general. A nivel de "moral vivida" y de "moral formulada" podemos ver diversas tablas de valores morales. Tales serían por ejemplo, los valores morales del antiguo Egipto, de China, de la India, de Grecia, de Roma, del Cristianismo occidental, etcétera.

Pero en orden a una orientación pedagógica nos debemos preguntar por una tabla de valores éticos válidos hoy. ¿Podemos establecer una tabla de valores para hoy? No sólo podemos sino que debemos establecerla para ser fieles a nosotros mismos.

A título de ejemplo proponemos la que han hecho y tratado de vivir tres grandes españoles:

- 1.º Ortega y Gasset. Las virtudes orteguianas o, como él prefiere llamarlas, los imperativos vitales son:

LA SINCERIDAD,
LA IMPETUOSIDAD,
EL DELEITE Y LA DEPORTIVIDAD...

Son virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las magnánimas.

- 2.º Gregorio Marañón. La Moral de Marañón —según Laín Entralgo— está dividida en cinco grandes capítulos:

- Deberes que atañen a la nuda condición humana.
- Deberes que impone la edad en que se está.
- Deberes que atañen a la vida sexual.
- Deberes que impone la situación histórica en que se existe.
- Deberes que impone la vida civil.

- 3.º Profesor Aranguren. "El hombre moral de nuestro tiempo debe tomar sobre sí como principal la tarea de la lucha por la justicia. Nadie puede permanecer ya neutral ante su demanda. El que no milita en pro de la justicia, en realidad ha elegido —inhibitoriamente, que es la peor manera de elegir— la injusticia. La conciencia y asunción de todas nuestras responsabilidades es una de las virtudes más necesarias al hombre de hoy..."

"Otro de los problemas más importantes hoy, y en íntima conexión con lo que acabamos de decir, es el del enfrentamiento de nuestra moral con las dos más pujantes hoy, la marxista y la existencialista. El comunismo tiene, probablemente, un profundo sentido ético: el de forzarnos a luchar por la justicia social... y, por tanto, el de un reproche viviente, el de una terrible acusación para nosotros. Por otra parte, la moral vivida del existencialismo, la moral de la situación, de la libertad, de la elección o invención personal, en medio de sus graves errores nos ha hecho dos grandes servicios: refutar existencialmente el neutralismo del hombre "privado", hacernos descender, más allá de nuestras máscaras y engaños a asumir toda nuestra responsabilidad ética, directa o indirecta, individual o solidaria, heredada o actual..." (*Ética*, c. 20).

AUGUSTO HORTAL ALONSO

ETICA

I. Los autores y sus circunstancias



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID

básicos; replantea de raíz la manera global de ser hombre. Es un intento de recuperación convencional de un mundo "natural". Por eso es tan difícil.

A través del proceso de socialización suficientemente logrado adquirimos una identidad socialmente construida, nos convertimos en persona, ingeniero, piloto o poeta, locutor de radio o explorador, ecologista, astronauta o deportista... Si pasamos con éxito por un proceso de resocialización nos convertimos en "otra persona", lo cual supondrá cambios de ambientes, de modo de presentarnos, de hablar, cambios de ocupación, cambios en los modos de relacionarnos afectivamente, etc.

Hay que tener en cuenta, y así lo indicábamos en el tema anterior, que la socialización nunca es total, ni nunca termina (*ibid.*, 174). Nunca llega a estabilizarse una perfecta y permanente simetría entre lo que somos subjetivamente y la identidad social construida a través de nuestras múltiples inserciones sociales. Hay elementos de la realidad subjetiva, como el propio sentimiento corporal, que no se han originado en la socialización. "La biografía subjetiva no es totalmente social." (*Ibid.*, 170.) Por eso la relación entre el individuo y el mundo social objetivo es un acto de equilibrio continuo.

Desarrollo del juicio moral: Piaget y Kohlberg

Piaget es conocido ante todo por sus planteamientos de epistemología genética y por sus estudios sobre la inteligencia. En 1932 escribe *El criterio moral en el niño*, y sienta con ello las bases de lo que va a ser el estudio del desarrollo moral en clave cognitiva, especialmente los trabajos de Kohlberg y sus colaboradores.

Para Piaget, lo central para estudiar el psiquismo es la conducta. "Ahora bien, toda conducta supone unos instrumentos o una técnica: los movimientos y la inteligencia. Pero

toda conducta implica también unos móviles y unos valores finales (el valor de los objetivos): los sentimientos. La afectividad y la inteligencia son, pues, indisolubles y constituyen los dos aspectos complementarios de toda conducta humana."¹⁴

El afecto se desarrolla paralelamente al conocimiento; las emociones que experimentan los niños cambian a medida que desarrollan nuevas habilidades, se hacen capaces de organizar la acción en orden a conseguir fines, percibir la diferenciación entre el yo y el mundo "objetivo", entender las situaciones sociales, etc. Los niños que están en el nivel de las operaciones concretas se enfadan en situaciones concretas.

Existe un paralelismo constante entre la vida afectiva, la vida intelectual y la vida social. No puede haber conocimiento sin afecto, ni afecto sin conocimiento. "¿Cuál es, pues, la relación entre los dos? Simplemente dicho, el afecto motiva las operaciones del conocimiento y el conocimiento estructura las operaciones del afecto."¹⁵ Uno y otro estructuran la interacción con el medio social, a la vez que necesitan de dicha interacción para desplegarse.

Como indicador del desarrollo moral de los niños elige Piaget no las conductas o los sentimientos, sino el criterio, el juicio moral. A través de la observación y la entrevista trata de averiguar cómo practica y entiende el niño las reglas. Para Piaget la moral es un sistema de reglas¹⁶.

En un primer estudio analiza las reglas del juego social, pues dichas reglas se presentan como obligatorias para todo

¹⁴ PIAGET, J.: *Seis estudios de Psicología*, Seix Barral, Barcelona 1967, p. 28.

¹⁵ HERSH, R.; REIMER, J.; PAOLITTO, D.: *El crecimiento moral en el niño: De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid 1984. p. 40. Cfr. PIAGET, J.: *Seis estudios de Psicología*, p. 28s, 54ss, 85ss, 99s.

¹⁶ "Toda moral consiste en un sistema de reglas y la esencia de cualquier moralidad hay que buscarla en el respeto que el individuo adquiere hacia esas reglas." PIAGET, J.: *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona 1974, p. 9.

jugador honrado. Un segundo estudio se ocupa de las reglas específicamente morales acerca de la mentira infantil. Por último se ocupa en otros dos estudios de las relaciones de los niños entre sí y la forma de concebir la justicia que subyace a estas relaciones.

En la comprensión y cumplimiento de las reglas del juego social, observa y distingue Piaget estos estadios:

1. un primer *estadio motor e individual* en que la regla es indicativa, no coercitiva (regla motriz). Piaget llama a este estadio *premoral*, pues en él el niño no se atiene a normas o reglas en sentido normativo; tan sólo desarrolla regularidades motoras que después le permitirán entender y practicar reglas normativas.
2. un segundo *estadio egocéntrico*¹⁷. En él el niño comprende las imposiciones coercitivas de los adultos y se atiene a ellas. Las reglas son consideradas como sagradas e intangibles, de origen adulto o divino, inalterables por esencia. Estamos en un nivel de *moral heterónoma*, impuesta. El encuentro de las actitudes egocéntricas del niño con la presión moral del adulto produce un realismo moral que se atiene ante todo a las "propiedades" o consecuencias físicas y sociales de la acción, sin acabar de distinguir unas de otras. El realismo moral procede del realismo infantil y de la presión ejercida por los adultos. El niño en esta etapa tiene un concepto de responsabilidad objetiva y una forma literal y rígida de entender y practicar el cumplimiento de las normas. Su respeto por las reglas es de carácter *heterónomo*.

¹⁷ Egocentrismo se entiende en sentido epistemológico, no en sentido afectivo o moral. El niño egocéntrico (y todos los niños lo son) considera su punto de vista como el único posible. Es incapaz de ponerse en el lugar de otro porque él no se da cuenta de que el otro tiene su propio punto de vista diferente.

3. en el estadio siguiente los niños conciben las reglas como pactadas por consentimiento mutuo; se admiten variaciones y cambios, con tal de que sean fruto de acuerdos (regla racional). En este estadio cooperativo se desarrolla el nivel de *moral autónoma*.
4. Piaget añade todavía un cuarto estadio de *codificación* de las reglas.

En el estudio que hace Piaget sobre la mentira ve que el niño evoluciona del objetivismo al subjetivismo, del respeto unilateral basado en las imposiciones y castigos del adulto (la mentira es mala porque se castiga) al respeto mutuo (la mentira es mala en sí misma, porque daña el acuerdo y confianza entre los iguales).

En otro estudio se plantea Piaget las relaciones entre la cooperación y el desarrollo de la noción de justicia; llega a la conclusión de que el sentimiento de justicia es en gran parte independiente de las influencias de los adultos. No requiere para desarrollarse más que el respeto mutuo y la solidaridad entre los niños: "las nociones de lo justo y de lo injusto se imponen a la conciencia infantil a pesar y no por causa del adulto."¹⁸ Según Piaget la génesis del criterio moral no obedece simplemente a presiones y mimetismos sociales. Eso no significa que sean *a priori*; surgen necesariamente en la interacción entre el organismo y el medio. No hay desarrollo de estructuras, si el organismo no está en constante interacción con el medio; pero el desarrollo responde a un esquema relativamente independiente del medio.

¹⁸ PIAGET, J.: *El juicio...*, p. 168. Los niños empiezan por considerar injustas las conductas contrarias a las consignas recibidas del adulto. A continuación las conductas contrarias a las reglas del juego. Después las conductas contrarias a la igualdad; y por fin las injusticias relativas a la sociedad adulta.

Hasta los 7-8 años el niño subordina la justicia a la autoridad adulta. Entre los 8 y los 11 años el niño se mueve en la línea de un igualitarismo progresivo. A partir de los 11-12 años la justicia igualitaria se convierte en equidad. Las relaciones sociales basadas en la autoridad producen heteronomía, las relaciones sociales basadas en la cooperación espontánea producen autonomía.

En 1948 se publica en inglés el libro de Piaget sobre el desarrollo del juicio moral, dando lugar a una serie de estudios de dicho desarrollo en clave cognitiva. Los más significativos por su amplia repercusión son los de Lawrence Kohlberg¹⁹.

Kohlberg entiende el desarrollo moral cognitivamente; esto significa para él, incluso más que para Piaget, que desarrollo moral es ante todo desarrollo del juicio moral. El desarrollo consiste en una secuencia invariable de etapas o estadios diferentes en la forma de estructurarse el juicio moral. El juicio moral configura la interacción entre la estructura del organismo y la estructura del medio. Las etapas constituyen totalidades estructurales cualitativamente diferentes. Cada etapa es superior a la anterior, porque en ella se resuelven los problemas de la anterior y algunos más o de modo más adecuado.

Kohlberg empieza estudiando el desarrollo moral de los 10 a los 16 años. Lo que antecede es considerado por él como nivel premoral. La vida moral propiamente dicha empieza cuando el niño ha desarrollado capacidades cognitivas que le permiten una comprensión tanto del mundo físico co-

¹⁹ KOHLBERG no publicó sino artículos. Su tesis doctoral data de 1958 y permanece inédita. En los artículos iba no sólo tocando diversos aspectos del desarrollo y ampliando la muestra, sino revisando también los planteamientos y saliendo al paso a las críticas. Cfr. RUBIO CARRACEDO, J.: "Educación moral", en: VIDAL, M.: *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, p. 305-309. Al morir había publicado una versión reelaborada de los artículos filosóficos y pedagógicos y quedaba pendiente de retoques el volumen que recogía los artículos más estrictamente psicológicos. No hay una "versión canónica" de la teoría del desarrollo moral, que KOHLBERG sometió a constantes revisiones para salir al paso de las críticas que se le iban haciendo. Aquí nos atendremos sobre todo a los artículos que citamos expresamente, especialmente al de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* y tomamos en cuenta las exposiciones de HERCH y otros, Milsud, A.; RUBIO CARRACEDO J.; y HABERMAS J., que se citan en la bibliografía. No exponemos aquí las críticas que se han hecho a Kohlberg; pueden consultarse para esto sobre todo los trabajos de RUBIO CARRACEDO. Merece, sin embargo, mención explícita el libro de GILLIGAN, C.: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1982.

mo del mundo social saliéndose así de su propia perspectiva egocéntrica. Hasta una cierta edad, cercana a los 8 años, el niño no entiende las reglas, ni juzga de lo bueno o de lo malo en términos de reglas o de autoridad. Tampoco entiende qué es una obligación, y quién tiene autoridad para imponerla. Bueno es sencillamente lo que le agrada; malo es lo que produce daño o miedo al daño. El niño se guía no por obligaciones o por los mandatos de una autoridad, sino por lo que puede y quiere hacer, por lo que le apetece. Los adultos son importantes, pero no porque tengan autoridad, sino fuerza, capacidad para proporcionarles o negarles lo que desean conseguir, capacidad de infligir daño, etc.

El desarrollo moral se inicia en un nivel *preconvencional*, bajo el imperio del pensamiento operativo concreto. La obtención de recompensas físicas o la privación de las mismas constituyen el modo de configurarse las sanciones en este nivel. Las diferencias entre el entorno natural y el social no se perciben. Este nivel consta de dos estadios, el primero consiste en la maximización del placer obedeciendo a quienes pueden proporcionarlo. En el segundo estadio se busca el mismo objetivo por la vía del intercambio equivalente. Lo que está en juego en este nivel sólo son los intereses concretos de los individuos implicados en la interacción.

TABLA 1*
LOS SEIS ESTADIOS DEL JUICIO MORAL
Contenido del estadio

<i>Nivel y estadio</i>	<i>Lo que está bien</i>	<i>Razones para hacer el bien</i>	<i>Perspectiva social del estadio</i>
<i>Nivel I: Preconvencional.</i> Estadio 1: Moralidad heterónoma.	Sometese a reglas apoyadas por el castigo; obediencia por sí misma; evitar daño físico a personas y propiedad.	Evitar el castigo, poder superior de las autoridades.	<i>Punto de vista egocéntrico.</i> No considera los intereses de otros o reconoce que son distintos de los de él; no relaciona dos puntos de vista. Las acciones se consideran físicamente más que en términos de los intereses psicológicos de los demás. Confusión de la perspectiva de la autoridad con la propia.
Estadio 2: Individualismo. Fines instrumentales e Intercambio.	Seguir reglas sólo cuando es por el propio interés inmediato; actuar para cumplir los propios intereses y necesidades y dejar a otros hacer lo mismo. El bien es lo que es justo y es un intercambio igual, pacto, acuerdo.	Servir los propios intereses en un mundo donde se debe reconocer que los demás también tienen intereses.	<i>Perspectiva concreta individualista.</i> Consciente que todos tienen intereses que perseguir y que pueden entrar en conflicto; el bien es relativo (en el sentido concreto individualista).
<i>Nivel II: Convencional.</i> Estadio 3: Expectativas interpersonales mutuas. Relaciones y conformidad interpersonal.	Vivir de acuerdo con lo que espera la gente cercana de un buen hijo, hermano, amigo, ect. «Ser bueno» es importante y quiere decir tener buenos motivos, mostrar interés por los demás. También significa mantener relaciones mutuas como confianza, lealtad, respeto y gratitud.	La necesidad de ser buena persona a los propios ojos y a los demás; preocuparse de los demás; creer en la Regla de Oro; deseo de mantener las reglas y la autoridad que apoyan la típica buena conducta.	<i>Perspectiva del individuo en relación a otros individuos.</i> Conciencia de sentimientos compartidos, acuerdos, y expectativas que toman primacía sobre los intereses individuales. Relaciona puntos de vista a través de la Regla de Oro concreta poniéndose en el lugar del otro. Todavía no considera una perspectiva de sistema generalizado.

* Tomado de KOHLBERG, L.: «Moral stages and moralization: The cognitive developmental approach», en *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1976, págs. 34-35.

<i>Nivel y estadio</i>	<i>Lo que está bien</i>	<i>Razones para hacer el bien</i>	<i>Perspectiva social del estadio</i>
<i>Nivel II: Convencional (Continuación).</i> Estadio 4: Sistema social y conciencia.	Cumplir deberes a los que se han comprometido; las leyes se han de mantener expecto en casos extremos cuando entran en conflicto con otras reglas sociales fijas. El bien está también en contribuir a la sociedad, grupo o institución.	Mantener la institución en marcha y evitar un parón en el sistema «si todos lo hicieran»; Imperativo de la conciencia de cumplir las obligaciones definidas de uno. (Fácilmente confundido con la creencia del estadio 3 en las reglas y la autoridad.)	<i>Diferencia el punto de vista de la sociedad de acuerdos o motivos interpersonales.</i> Toma el punto de vista del sistema que define roles y reglas; considera las relaciones interpersonales en términos de lugar en el sistema.
<i>Nivel III: Postconvencional o de principios.</i> Estadio 5: Contrato social o utilidad y derechos individuales.	Ser consciente de que la gente tiene una variedad de valores y opiniones y que la mayoría de sus valores y reglas son relativas a sus grupos. Las reglas son normalmente mantenidas por el bien de la imparcialidad y porque son el contrato social. Algunos valores y reglas no relativas (ej., la vida y la libertad) se deben mantener en cualquier sociedad, sea cual sea la opinión de la mayoría.	Sentido de obligación de ley a causa del contrato social de ajustarse a las leyes por el bien de todos y la protección de los derechos de todos. Un sentimiento de compromiso de contrato que se acepta libremente, para con la familia, amistad, confianza y las obligaciones del trabajo. Preocupación de que las leyes y los deberes se basen en cálculos racionales de utilidad general «el mayor bien para el mayor número posible».	Perspectiva anterior a la sociedad. El individuo racional consciente de los valores y derechos antes de acuerdos sociales y contratos. Integra las perspectivas por mecanismo formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y proceso debido. Considera puntos de vista legales y morales; reconoce que a veces están en conflicto y encuentra difícil integrarlos.
Estadio 6: Principios éticos universales.	Según principios éticos escogidos por uno mismo. Las leyes y los acuerdos sociales son normalmente válidos porque se apoyan en tales principios; cuando las leyes los violan, uno actúa de acuerdo con sus propios principios.	La creencia como persona racional en la validez de los principios morales universales y un sentido de compromiso personal con ellos	Perspectiva de un punto de vista moral del que parten los acuerdos sociales. La perspectiva es la de un individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines de sí

Nivel y estadio	Lo que está bien	Razones para hacer el bien	Perspectiva social del estadio
	píos. Los principios son principios universales de justicia: la igualdad de los derechos humanos y respeto por la dignidad de los seres humanos como individuos.		mismas y como tales se las debe tratar.

Tomado de HERCH, R.; REIMER, J.; PAOLITTO, D.: *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid 1984, p. 55-56.

El nivel convencional, bajo el gobierno del pensamiento operativo concreto, está centrado en la dimensión social: el individuo actúa como miembro de un grupo o de la sociedad. Se toma en consideración lo que el grupo cercano o la sociedad en general espera de la actuación de quienes forman parte de ella. Lo que importa ahora es, ante todo, la obtención o privación del afecto y reconocimiento social, primero por parte de las personas del entorno social inmediato; la relación satisfactoria con estas personas proporciona el aprecio y afecto que se busca (estadio 3 del "buen chico"). En el estadio 4 este afecto y reconocimiento se busca de todo el grupo social y por criterios "objetivos" (universales), tratando de atenerse a las normas y leyes establecidas en dicho grupo social como necesarias para mantener el orden social en que todos estamos insertos.

El nivel postconvencional o de principios está ya gobernado por el pensamiento operativo formal. Aquí la sanción se interioriza en forma de culpa, reacción de la conciencia que desaprueba lo que se opone a los principios de la razón y de la libre cooperación justa entre seres racionales y autónomos. Se supera la perspectiva interna a la sociedad, para tratar de atenerse a principios que puedan ser válidos para cualquier sociedad. Esos principios sirven para juzgar a la sociedad desde un horizonte que va más allá de ella misma. Las dife-

rencias entre los estadios 5 y 6 parecen consistir en que en el estadio 5 el criterio de contrato social no ha incorporado la posibilidad de la disidencia o desobediencia civil, cosa que hace la conciencia moral autónoma en el estadio 6²⁰. Kohlberg se inspira en Rawls, y a través de él y de Hare recibe una fuerte impronta kantiana²¹. El paradigma de moralidad es la universalización prescriptiva de tipo formal. El estadio 5 está más cerca de la voluntad general de Rousseau, mientras el 6 se aproxima más a la autonomía kantiana. Es sabido que Kant formula la autonomía bajo la influencia que sobre él ejerció la lectura de Rousseau. El estadio 6 de desarrollo moral sólo ha sido detectado entre filósofos —suponemos que filósofos de afinidades kantianas.

Al final de la adolescencia la mayor parte de los jóvenes ha accedido al estadio 4. En cambio el estadio 5 no se detecta antes de los 23 años. Es más: el estadio 4 es el dominante en la mayor parte de los adultos. Kohlberg llegó por eso a presentar en alguna ocasión los estadios 4 y 5 más que como estadios evolutivos secuenciados, como modelos alternativos de modos de juzgar y funcionar el adulto: uno conformista-autoritario (estadio 4) y el otro humanista (estadio 5). Tras algunas vacilaciones volvió a verlos como secuenciales.

Entre el final de la adolescencia y el comienzo de la vida adulta detecta Kohlberg, sobre todo en ambientes universitarios, frecuentes casos de regresión del estadio 4 al estadio 2. Kohlberg designó esta etapa con el nombre de estadio 4 bis. También ha sido objeto de estudio por parte de E. Turiel²².

²⁰ Escribe KOHLBERG: "Los resultados indican que mi estadio sexto fue principalmente un constructo que me fue sugerido por ciertos escritos de figuras excepcionales como Martin Luther King, no un constructo evolutivo confirmado empíricamente..." Citado por RUBIO CARRACEDO, *op. cit.*, p. 172.

²¹ Cfr. RUBIO CARRACEDO, *op. cit.*, p. 180: "La escala de juicio moral de KOHLBERG mide sólo la competencia en el razonamiento moral según un patrón definido sobre la tradición kantiano-rawlsiana, que se presta a un aprendizaje más o menos claramente inducido."

²² TURIEL, E.: "Conflict and transition in adolescent moral development", *Child Development* 45 (1974), 14-19.

La etapa se caracteriza por un marcado escepticismo, relativismo e individualismo moral. Turiel interpreta esta etapa como la desestructuración de la moral convencional que se produce antes de llegar a configurarse las estructuras postconvencionales. Al joven que está en esta etapa el conformismo del estadio 4 le resulta ahora amoral; sin embargo, aún no está en condiciones de formular positivamente los propios principios postconvencionales por los que pretende guiar sus decisiones y propuestas de convivencia. El relativismo no es, sin embargo, una posición moral estable. Tan pronto como los jóvenes adquieren una posición de responsabilidad dentro en la sociedad, tienden o bien a desentenderse de estas cuestiones para volver al estadio 4, o a formular sus propios principios postconvencionales para atenerse a ellos en sus decisiones (estadios 5 y 6)²³.

Kohlberg polemiza con Freud, con Durkheim, y con todos aquellos planteamientos que en continuidad con estos autores consideran el desarrollo moral como resultado de la internalización de pautas culturales básicas del entorno social. El aprendizaje que se produce en la socialización, alega Kohlberg, no responde a una clara estructura temporal. Es completamente diferente en sujetos diferentes que han vivido situaciones diferentes. Aun en el mismo sujeto es diferente cuando se trata de unos temas y situaciones o de otros distintos: "no ha podido encontrarse un nivel distintivo de factores de socialización que pueda considerarse como un antecedente de la interiorización moral"²⁴. Que unos sujetos aprendan o no de las situaciones sociales, o que los mismos sujetos aprendan unas cosas sí y otras no, responde más a factores situacionales y a rasgos caracterológicos de dichos sujetos, o a factores incidentales de la socialización, que a una secuencia homogénea mínimamente universal de desarrollo del sujeto moral.

²³ HERSH, R.; REIMER, J.; PAOLITTO, D.: *op. cit.*, p. 67. Cfr. RUBIO CARRACE-DO, *op. cit.*, p. 165s.

²⁴ KOHLBERG, L.: "Moral, desarrollo", en *Enciclopedia...*, p. 223b.

El desarrollo moral, como desarrollo del juicio moral, sigue pautas y tendencias transculturalmente universales²⁵. Eso no significa que el desarrollo moral consista en un mero despliegue de las estructuras biológicas o neurológicas del organismo humano. No hay desarrollo moral sin desarrollo intelectual; pero el mero desarrollo intelectual no basta; son también decisivos los aspectos emocionales y las oportunidades sociales de desempeñar roles.

Kohlberg piensa que mientras el niño no ha superado el egocentrismo, está en un nivel premoral. Sólo alcanza el nivel moral cuando está en condiciones de sopesar las exigencias de los demás frente a las propias. Por eso sólo hay juicio moral cuando se ha desarrollado la capacidad de desempeñar roles, de ponerse en el lugar de otro, adoptar su perspectiva, hacerse cargo de su situación y de su punto de vista.

El juicio moral no es mera aplicación de la reversibilidad lógica a situaciones sociales. El componente cognitivo de la adopción de un papel social correlaciona ciertamente con el avance cognitivo de la inteligencia²⁶. Pero además de lo cognitivo y lo emocional, influyen las oportunidades reales de

²⁵ "La teoría de PIAGET de los estadios sugiere que existen tendencias transculturalmente universales en el desarrollo del juicio moral. Al menos tres de tales tendencias se observan en diversas culturas occidentales, orientales y primitivas... Son las siguientes: 1) *Intencionalidad en el juicio*. Los niños pequeños tienden a juzgar un acto como malo fundándose sobre todo en sus propias y reales consecuencias físicas, mientras que los niños de mayor edad juzgan un acto como malo por su intención de hacer daño. 2) *Relatividad en el juicio*. El niño pequeño juzga que un acto es totalmente recto o totalmente censurable, y piensa que todo el mundo lo aprecia en el mismo sentido. Si este niño percibe algún conflicto, piensa que el punto de vista del adulto es siempre el correcto. Al contrario, el niño de más edad sabe de la posible diversidad en opiniones sobre lo recto y lo erróneo. 3) *Independencia de sanciones*. El niño pequeño dice que un acto es malo porque provocará un castigo; el niño de más edad dice que un acto es malo debido a que viola una regla, hace daño a los otros, etc." *Ibid.*, 227a.

²⁶ "La inteligencia puede tomarse como una causa necesaria, pero no suficiente, del progreso moral. Todos los niños adelantados moralmente son despiertos, pero no todos los niños despiertos son moralmente adelantados." (*Ibid.*, 230a.)

participar y adoptar un papel en los grupos básicos a los que el niño pertenece. Piaget insiste en el grupo de compañeros de la misma edad. Mead subraya la participación en instituciones secundarias más amplias, Baldwin destaca la participación en la familia...

Todas esas oportunidades son importantes, y todas operan en la misma dirección de estimular el desarrollo moral. Estructurar las reacciones emocionales ante las diferentes perspectivas de una misma relación social es más complejo que integrar perspectivas espaciales (tamaño y distancia entre los objetos) o variables físicas (peso y volumen). No sólo es más complejo, sino que cuenta también con mayores resistencias.

Hacia una visión unitaria del desarrollo moral

Hemos tratado de recoger las líneas fundamentales de lo que sobre desarrollo moral aportan el enfoque psicoanalítico de Erikson, el psicosociológico de Berger y Luckmann y el cognitivo de Kohlberg. Lo hemos hecho por separado, buscando respetar la peculiaridad de cada enfoque y sin desdibujar los contrastes y contraposiciones entre ellos. Antes de ofrecer algunas reflexiones, vamos a intentar ofrecer un panorama unitario. Los planteamientos y resultados de los tres enfoques no se pueden sumar como cantidades homogéneas; pero tampoco son tan discrepantes que no quepa advertir entre ellos ciertas cuotas de coincidencia y complementariedad.

Es hoy un lugar común de la Antropología que el hombre nace como ser inacabado, insuficientemente diferenciado y adaptado, incapaz de valerse por sí mismo, necesitado y ávido de que se le proporcione lo que necesita para seguir viviendo y desarrollarse: alimento, bebida, higiene, protección, afecto. Esa debilidad constitutiva va a ser precisamente la base de su fortaleza; le va a remitir a un medio social culturalmente configurado y le va a permitir configurarse muy desde los comienzos como ser cultural.

El desarrollo moral no es independiente ni sigue pautas muy diferentes del desarrollo cognitivo, afectivo y social. A ser sujeto moral sólo se llega en condiciones biológicas, psicológicas y sociales relativamente favorables. La confianza básica que instaura la relación satisfactoria con la madre (primer entorno físico, psíquico y social del niño), es condición previa a toda estructuración tanto del aparato psíquico como de la interacción con el entorno. Mediante la fijación repetitiva de las percepciones y de las acciones se logra una progresiva fijación, adaptación y ampliación de la inserción en un medio físico y social más amplio. El lenguaje supone un salto cualitativo en las posibilidades y modalidades de relacionarse con el medio físico y social. Por la interacción suficientemente positiva con otros sujetos morales se llega a ser uno de ellos. Esto requiere haber desarrollado la inteligencia motriz y preoperativa (intuitiva) antes de poder ponerse en el lugar de otros, y estar así en condiciones de seguir las reglas del juego social.

¿Cuándo empieza propiamente la vida moral? Kohlberg, con Piaget, define la moral por la capacidad de conocer y cumplir normas. Eso es algo que tiene lugar a partir de unos estadios algo avanzados de la infancia, una vez que se ha desarrollado el pensamiento operativo y se ha superado de algún modo el egocentrismo; sólo entonces pueden desarrollarse las capacidades de conocer las normas y de atenerse a ellas; ahí empieza para ellos la moral, lo anterior es premoral.

Erikson hace consistir la moral más bien en la capacidad de discriminar y seleccionar cursos de acción, unos como buenos y otros como malos. Se puede situar el comienzo de la moral cuando se empiezan a entender las prohibiciones y mandatos, las sanciones positivas y negativas que suponen las reacciones afectivas que provoca la conducta del niño en la madre o las personas que le cuidan, la capacidad de sentir vergüenza, etc. Esto, según Erikson, se da ya en la segunda fase ("anal") del desarrollo evolutivo, cuando el niño aprende a controlar sus esfínteres, a inhibir el morder, a percibir que las distintas alternativas que se le ofrecen provocan diferentes reacciones en las personas de su entorno y en él mismo. In-

cluido anteriormente, en la básica diferencia entre placer y dolor, encontraríamos el elemento básico que permite empezar a discriminar entre conductas "buenas" y "malas". Este elemento acompaña desde entonces todas las etapas ulteriores; placer y dolor sientan las bases que estructuran de tal forma el campo de acción que hacen que unas conductas sean preferibles a otras, más satisfactorias que otras; con lo que tenderían a ser repetidas en situaciones similares recurrentes.

No es éste el momento de discutir el tema de las éticas hedonistas o eudemonistas, ni el tema del deontologismo. No es una discusión que pueda zanjarse con meras apelaciones a la Psicología Evolutiva (aunque no es bueno tampoco filosofar sobre esos temas con absoluta ignorancia de los datos que ella aporta). Pero sí era conveniente llamar la atención aquí sobre el hecho de que determinados supuestos en la forma de concebir la Etica pueden llevar a decir de diferente manera qué es lo premoral y qué lo moral y cuándo empieza propiamente lo moral.

Para el enfoque psicosocial la primera forma de moralidad de un sujeto moral consiste en la internalización de normas cuya aceptación y cumplimiento permiten al niño convivir en esa primera sociedad y mundo que es su medio familiar. Esta internalización es progresiva en tres direcciones diferentes: el medio familiar se amplía primero a la escuela, a los amigos y compañeros de la misma edad, luego vendrá la socialización en el mundo del trabajo... Esta internalización también es progresiva por cuanto pasa de preceptos o demandas ocasionales de las personas cercanas ("¡No hagas eso!") a normas o preceptos generales ("No hay que hacer eso") y de esas normas a principios universales ("No hagas a los otros, lo que no quieras que los otros te hagan a ti"). Por último esta internalización es también progresiva en el sentido de que cada vez cala más dentro del sujeto. El niño no sólo sabe lo que hace, sino que además va sabiendo dar razones de su conducta y aprende a juzgarse a sí mismo y a los otros por esas normas y razones.

El paso de las identificaciones con personas concretas cercanas al niño a la identidad social relativamente estable y

objetiva del otro generalizado, consolida el proceso de socialización primaria. El niño es ahora capaz de comprender, asumir y desempeñar roles de su mundo de forma objetiva, como dichos roles "se desempeñan". El "otro generalizado" es el equivalente de lo que Kohlberg formula como paso de la moral del "buen chico" a la moral de la "ley", del estadio 3 al 4 del nivel convencional.

En la madurez infantil previa a la crisis de identidad (Erikson), en el desarrollo del pensamiento operativo y de la moral convencional (Piaget, Kohlberg) y en la constitución del concepto de otro generalizado (Mead, Berger-Luckmann) se da tal vez el máximo punto de convergencia y complementariedad entre los tres enfoques. La identificación con las personas cercanas como elemento central de la configuración del desarrollo moral da paso a formas más objetivas y universales; el niño se atiene ahora a lo que "se hace" en un entorno social que va progresivamente ampliándose.

Lo que viene después es demasiado vago y cambiante. Cada enfoque va por su camino; más que de regularidades empíricas, se trata de propuestas normativas acerca de por dónde puede discurrir o es deseable que discurra un desarrollo moral aceptable. El estadio 5 de Kohlberg apenas se ha detectado fuera de las culturas occidentales. Y el 6 sólo entre filósofos. Aun así Kohlberg mantiene que son auténticos estadios evolutivos del juicio moral.

Habermas habla explícitamente del carácter normativo del concepto de identidad del yo²⁷. Es algo que fácilmente se

²⁷ "El concepto de la identidad de yo tiene a todas luces un sentido que va más allá de lo puramente descriptivo. Describe una organización simbólica del yo que, por una parte, reclama para sí un carácter paradigmático universal por el hecho de hallarse ínsita en las mismas estructuras de los procesos formativos y posibilitar soluciones óptimas de problemas de acción que se reiteran en términos culturalmente invariantes; pero, por otra parte, una organización autónoma del yo, no se produce en modo alguno con regularidad, como resultado, por ejemplo, de procesos espontáneos, de maduración, sino que dicha organización, en la mayoría de los casos, se ve malograda." HABERMAS, J.: "Desarrollo moral e identidad de yo" (sic), en: *Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid 1981, p. 58.

olvida. Enseñar a hablar no es decir al niño las palabras que ya entiende. Así nunca llegaría a hablar. Esas madres que hablan y dan largas explicaciones a sus hijos, y les dicen expresiones que con toda seguridad el niño en esos estadios sólo entiende en su fuerza expresiva... eso es lo que termina haciendo del niño un hablante.

Algo semejante cabría decir del concepto de madurez, de desarrollo moral pleno, de adulto moralmente responsable que sabe lo que hace y quiere libremente hacerlo, al que se reprocha o se alaba por ello... Todo eso, evolutivamente hablando, es antes ideal que realidad, antes normativo que descriptivo. Y sólo llega a ser algo realizado en la medida en que ha sido y es permanentemente postulado.

El enfoque psicosocial del desarrollo moral es iluminador hasta que se llega al "otro generalizado" de la socialización primaria, de las diferentes socializaciones secundarias posibles o de una eventual resocialización. Se nos advierte que la socialización nunca llega a lograrse del todo. Acerca de lo que pudiera venir después, sólo se nos dice que queda abierta la posibilidad de crítica y transformación de la sociedad existente hacia una sociedad alternativa o deseable. Algo que, aun siendo verdad, es excesivamente vago para construir sobre ello un esquema de desarrollo moral ulterior.

Tras la crisis de identidad, Erikson abre la perspectiva (expuesta a estancamientos y regresiones) de una identidad moral capaz de crear vínculos de intimidad generadores de una vida vivida con esperanza (o al menos sin desesperación); vida y esperanza que el adulto maduro está dispuesto a compartir con otros y a transmitir a la siguiente generación. Resulta difícil hacer una periodización estricta y coherente de las temáticas de la intimidad, generatividad e integración. Las ideas que expone Erikson son muy sugestivas, pero, de nuevo, más que una periodización evolutiva empíricamente contrastable, parecen propuestas normativas para orientar las idas y venidas de un sujeto que para entonces ya ha crecido más allá de sus propios orígenes y busca su madurez.

Resumiendo: en el desarrollo moral el sujeto va pasando de lo más pasivo a lo más activo, de lo más simple a lo más

complejo, de la percepción e inserción en un entorno inmediato a la ampliación de la percepción de ese entorno y de las formas de inserción activa en él; de lo más inconsciente a lo más consciente; de lo más rígido a lo más flexible, de lo más repetido a lo más creativo, de lo más individual a lo más social, de lo más social a lo más personal, de lo más personal a lo más compartido.

Habermas formula los niveles de Kohlberg como *identidad natural* ("el cuerpo"), centrada en la maximización del placer (nivel I) por la vía de la obediencia (estadio 1) o del intercambio equivalente (estadio 2). Tras ésta viene la *identidad social de roles* ("el socio") en la que el sujeto está en condiciones de comprender y de cumplir las expectativas que se tienen sobre sus comportamientos, las normas ligadas a esos roles. Está en juego la obtención o la privación del afecto y reconocimiento social por parte de las personas cercanas (estadio 3) o de la sociedad en que vive (estadio 4). El paso al siguiente nivel se caracteriza por la capacidad de afirmar la propia identidad más allá de los roles que se desempeñan o pueden desempeñar, centrada en la aprobación o desaprobación de la propia conciencia (nivel III). La identidad de roles es sustituida por la *identidad de yo* ("la persona"). La persona está ahora en condiciones de comprender y aplicar principios reflexivos y de organizar su propia biografía conforme a ellos. Lo que está en juego en este nivel es la aprobación o desaprobación de la propia conciencia (culpa).

El cuerpo, el socio, la persona. Cada aspecto se edifica sobre el anterior y es asumido en el nivel siguiente. No hay persona sin cuerpo y sin socialización; el cuerpo que existe es el de una persona socializada. La socialización la llevan a cabo organismos capaces de ella. El proceso culmina en una personalización capaz de cuestionar lo social.

Capítulo 2

La ética como horizonte de plenitud

Frente a planteamientos dominante o incluso exclusivamente deontológicos de la ética, es conveniente comenzar situando ésta en una perspectiva teleológica. La ética es entonces el saber que trata de orientarnos hacia la realización de nuestra plenitud como humanos.

A) LA ASPIRACIÓN A LA FELICIDAD

Orientarnos a la plenitud es orientarnos a lo que puede ser considerado nuestro bien superior. La palabra que más se ha usado para concretar ese bien es la de felicidad. La vida ética es definida entonces como aspiración a la felicidad. Para clarificar lo que puede entenderse por ello es conveniente acercarse primero a las tres grandes propuestas que se nos han ofrecido en la historia de la filosofía –la aristotélica, la epicúrea y la utilitarista– para pasar luego a algunas consideraciones conclusivas.

1. Aristóteles, en su *Ética nicomáquea*, comienza indicando que sobre el nombre de nuestro bien supremo todos estamos de acuerdo: la *eudaimonía* o felicidad; todos pensamos que “vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”. La felicidad es para el autor una meta exigida por nuestra propia naturaleza: tendemos a ella como un fin que está enraizado en nuestra esencia. El problema aparece cuando nos preguntamos en qué

consiste ser feliz. Aquí las propuestas empiezan a ser diferentes e incluso contradictorias.

Para hacer luz en esta confusión Aristóteles nos propone distinguir jerarquizadamente medios que no son fines (ej. medicina), fines que son al mismo tiempo medios (ej. salud), y fin en sí que no puede ser medio: la felicidad. Los primeros se buscan en vistas al último, que se busca por sí mismo. Esto nos da ya una primera pista: no podemos poner la felicidad en los medios, que sólo se justifican si nos llevan al fin.

De todos modos, esta es una pista que debe ser matizada. Porque los medios no son pura instrumentalidad, están impregnados de fin y el fin no es algo que se alcanza de repente tras un camino recorrido, es la plenitud y consumación de lo que se va realizando en el camino. Y porque lo que directamente nos moviliza son los fines concretos, los objetivos específicos –no puros medios– en los que creemos vivir la felicidad. Desde ahí precisamente parece inevitable asumir grados significativos de pluralidad de bienes en las éticas que se muestran como aspiración a la felicidad.

Hay además otra cuestión relevante: la felicidad concreta no puede ser buscada al margen de las circunstancias en las que nos encontramos. Es algo que Aristóteles reconoce: deseamos la felicidad, viene a decirnos, determinados por nuestra naturaleza, pero la concretamos a través del recorrido de la deliberación y de la elección prudencial. Esto es, el camino de la felicidad es un trayecto que diseñan nuestras elecciones –o “deseos deliberados”– sopesando adecuadamente las posibilidades existentes.

Puesto a señalar propuestas más concretas, Aristóteles explicita tres ideales posibles de felicidad: el del entregado a los placeres que obedece las leyes sólo por temor; el del político, el hombre virtuoso implicado plenamente en la vida de la ciudad, con un carácter perfecto regido por la prudencia; y el del sabio, con una vida contemplativa perfecta que privilegia la virtud de la sabiduría. El primero de los ideales es inferior: sin que deba despreciarse el placer no debe proponerse como fin. Entre los otros dos, los textos más explícitos de Aristóteles parecen ir a favor del último, con lo que la felicidad suprema sería la actividad contemplativa¹. Pero hay autores que entienden que con ello se contradice de algún modo a sí

1. Apoyándose más en *Ética a Eudemo* que en *Ética a Nicómaco* la escolástica medieval interpretó a Aristóteles en el sentido de postular como máxima realización de la felicidad la contemplación de Dios tras la muerte, a la que por tanto todos debemos aspirar.

mismo, pues tal elección ignora algo fundamental para el pensador: el carácter social y político de la naturaleza humana, que debe condicionar su modo de felicidad. Según esto, habría que optar, contra los textos explícitos de Aristóteles, por el ideal de hombre de la polis.

Sin entrar aquí a fondo en los debates interpretativos en torno a Aristóteles, sí hay que resaltar que el Estado, la *polis* (Aristóteles puede ser considerado como el último gran pensador de la ciudad griega), es el ámbito decisivo para la realización de la vida feliz. Se es feliz y virtuoso desde la referencia a la *polis* y para la *polis*, pues el hombre es, por naturaleza, "animal político", por lo que quien está fuera del Estado se halla o por debajo o por encima de lo humano, es una bestia o un dios. Por eso precisamente puede decirse que es el *éthos* de la *polis* el que marca el espacio de lo que debe hacerse, las virtudes que deben practicarse. En este sentido el hombre perfecto, y como tal feliz, es el hombre perfecto para el bien de la *polis*, que, de todos modos, se realiza desde el *logos* participativo —por supuesto, sólo si se encuentra entre los ciudadanos de pleno derecho, si no es mujer, esclavo o extranjero—, no desde la mera sumisión.

De las consideraciones precedentes se desprende algo fundamental: la realización de la felicidad está íntimamente conexiada con la práctica de las virtudes. El bien o felicidad del hombre es una actividad que se expresa como virtud. Se logrará exponer con claridad lo que es la felicidad, dice el autor, si se logra captar la función propia del hombre; esta función es "una actividad del alma de acuerdo con la virtud y a lo largo de una vida entera". Si todas las virtudes son importantes, una virtud clave, como ya se ha señalado, es la de la *phronesis* o prudencia, la sabiduría práctica, la recta deliberación en torno a lo que puede ser de varias maneras. La propuesta de Aristóteles puede ser definida por eso como búsqueda prudencial de la felicidad. Quede señalado de momento a expensas de desarrollar dos cuestiones relevantes: enseguida la de las virtudes en cuanto tal y más adelante, ya en el marco de la realización de la ética, la de la prudencia o sabiduría práctica (5c).

2. Si Aristóteles es el último pensador de la polis griega, Epicuro puede ser considerado el primer pensador del imperio helénico que crea Alejandro. Este imperio trae consigo la desaparición del sentimiento de pertenencia a una comunidad culturalmente unitaria, con sus referentes morales precisos

y en cuya vida política se participa activamente. Esto genera desarraigo y un centramiento en la individualidad que nos suena extrañamente moderno. Epicuro va a seguir proponiendo una ética orientada a la felicidad, pero con acentos nuevos.

En primer lugar, va a remitir de modo muy explícito la felicidad al placer. Dado, dice, que juzgamos los bienes según la norma del placer o dolor que proporcionan, el placer debe ser considerado como el principio y fin de la vida feliz. Esto es, la evitación del dolor y la obtención del placer deben ser el criterio último de todas nuestras elecciones, o lo que es lo mismo, lo que elegimos se justifica por las consecuencias de placer que trae. Que tengamos inclinación natural al placer y lo deseemos como bien supremo es tan evidente como que el fuego quema. ¿Cómo alcanzar el máximo placer? Por un lado, evitando las grandes fuentes de temor: los dioses, la muerte y el dolor. Por otro, teniendo una visión muy clara de lo que constituye la vida placentera. /

Para combatir las fuentes del temor, apoyado en su concepción mecanicista y atomista del cosmos, Epicuro desdiviniza a los astros y con ello destruye el miedo que inspiraban porque se les suponía rectores de nuestro destino. Acepta a su modo a los dioses populares, pero los concibe como seres plenamente felices y despreocupados del cosmos, a los que no convencen ni nuestra ira ni nuestras súplicas, esto es, no se ocupan de nosotros: no pueden beneficiarnos pero tampoco castigarnos. En cuanto a la muerte, Epicuro advierte que no es ella la que nos aflige sino un cierto modo de expectación de la misma: si todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y si la muerte consiste en la privación de las sensaciones, ella en sí no es un mal; no es sensato que nos angustie durante su espera aquello cuya "presencia" no puede perturbarnos, porque cuando está presente nosotros no existimos. Además, el que muramos del todo —somos átomos que la muerte desintegra— nos evita toda preocupación por los castigos divinos en la otra vida. Esto es, lo que tenemos que hacer es centrarnos en la vida presente, intentando no demorar la dicha. De este modo, el horizonte moral que nos propone Epicuro es el de la apertura a los goces de esta vida, algo muy próximo a determinadas sensibilidades actuales.

[Epicuro indica, de todos modos, que debe ser una apertura inteligente, que debemos hacer un adecuado cálculo de la vida placentera en vistas a la plenitud de la misma. Para ayudarnos en tal cálculo, el autor comienza

proponiendo una serie de distinciones entre placeres. Hay que buscar especialmente aquellos placeres que estando colmados ya no se pueden aumentar, porque son los que evitan la permanente insatisfacción propia de deseos que nunca acaban de satisfacerse del todo: el más relevante es aquí la *ataraxia* o ausencia de perturbación espiritual. En segundo lugar hay que distinguir entre placeres de la carne y placeres de la mente. Hay que comenzar atendiendo a los placeres corporales, pero sólo a aquellos que remiten a las necesidades básicas (beber agua cuando se tiene sed). Después hay que preferir los placeres de la mente, porque son éstos los que comprenden el límite frente al deseo ilimitado de la carne, y porque son placeres mayores, teniendo incluso poder sobre los dolores del cuerpo.

Además de esta jerarquización, Epicuro nos propone varios criterios para el cálculo del placer. El primero de ellos es estar atentos a las consecuencias globales que se desprenden de la satisfacción de nuestros deseos: cada placer es en sí un bien, pero, por un lado, hay placeres que traen dolor y, por otro, a veces hay que elegir un dolor para que traiga consecuencias de mayor placer. El segundo es el de estar atentos al discernimiento de los límites, a la medida, a la *sophrosyne*, a través del control, por parte de la mente, de los deseos corporales que nunca se acaban de satisfacer y que generan frustración. Para orientarnos en la elección medida del placer aparece una tercera regla de cálculo, a partir de una nueva distinción entre placeres naturales (necesarios –beber cuando se tiene sed– y no necesarios –comida opulenta–) y no naturales (no necesarios –fama–): los naturales necesarios requieren ser satisfechos pues si no causan dolor, pero en general son accesibles; el hombre es infeliz porque se embarca en los otros placeres, difíciles de saciar.

La invitación a gozar del presente se concreta de este modo en invitación a la sobriedad y la frugalidad, no porque haya placeres que en sí son malos, sino porque educados en ella es como conseguimos el máximo de placer global. Efectivamente, el fruto más importante de la sobriedad es la autarquía, la liberación de la sumisión a las circunstancias que, fuera de nuestro control, pueden causarnos dolor. Una autarquía que nos empuja a arrinconar los anhelos de riqueza, honores e ilusiones políticas. Salvo en esta última cuestión, en lo que se refiere al control de los deseos Epicuro acaba ofreciendo una propuesta semejante a la virtud de la templanza de la que hablan Platón y Aristóteles, pero con un enfoque diferente. La templanza no se busca como virtud por sí misma, no se busca

porque los excesos son en sí malos –todo placer, toda sensación de agrado es buena– sino porque suponen un error de cálculo.

Ya se ha avanzado que Epicuro devalúa el marco político en lo que respecta a la vida feliz. Preludiando la sensibilidad moderna, ve la sociedad y sus leyes como una especie de pacto de conveniencia de los individuos que buscan en ella su seguridad. Es decir, no es la felicidad del individuo la que se subordina a la comunidad sino ésta la que se pone al servicio de los individuos. Devaluado así el marco político, Epicuro propondrá la amistad como la referencia alternativa, porque es ella la que da la más apreciable de las seguridades y porque puede extenderse indefinidamente. Devaluada la comunidad política, se potencia la comunidad de amigos.

3/ La versión actual más influyente de las teorías clásicas de la felicidad es el utilitarismo/ Aunque con precursores, es fundado en sentido estricto por Bentham, siendo los otros dos grandes “clásicos” de esta corriente J. S. Mill y Sidgwick y teniendo seguidores actuales sobre todo en las culturas anglófonas. Puede decirse que continúa la propuesta de felicidad en la línea de la “razón calculadora del placer” propia del epicureísmo, pero en circunstancias históricas específicas y con una orientación específica. Recordando aquí sólo las circunstancias de la historia del pensamiento, debe tenerse presente que aparece en plena expansión de la ideología –y la economía– liberal y en los balbuceos de un socialismo naciente (algo que se nota especialmente en Mill, que no sin tensiones con la doctrina utilitarista puede ser considerado también uno de los pilares del liberalismo con sensibilidad moral). En cuanto a la orientación específica, debe indicarse que se trata de un hedonismo social, claramente interesado por las estrategias de felicidad para el conjunto de la población –por la utilidad general–, aunque sea con bases individualistas: hay que plantearse la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número.

El atractivo del utilitarismo arranca de que es una teoría del bien/felicidad, no como bien en sí que se me impone, sino como bien que sólo es tal cuando lo es para alguien, cuando alguien así lo ve. Lo que significa: 1) que el bien se remite a la utilidad para satisfacer los deseos e intereses de las personas; 2) que se condena o aprueba algo sólo en la medida en que se demuestre que empeora o mejora el bienestar de la gente; 3) que se aceptan sin discriminación las preferencias de cada uno, todas las prefe-

rencias; 4) que se busca maximizar el bienestar de manera imparcial, reclamando que todos contemos como uno y nadie como más de uno, y viéndolo como conquista del egoísmo inteligente abierto a la benevolencia.

Si, con todo, por un lado estas propuestas parecen ofrecer pistas seguras de orientación de la conducta, tanto para las decisiones individuales como para las políticas, por otro lado son fuente de importantes cuestiones, que han dado lugar a fuertes debates entre los utilitaristas mismos y con sus críticos: 1) ¿cómo debe definirse la utilidad—la felicidad—?; 2) ¿por qué debe ser el fin supremo de la moralidad?; 3) ¿cómo puede y debe calcularse su maximización? Veamos cómo se ha tratado de responder a estas tres cuestiones.

Respecto a qué entender por felicidad, el utilitarismo ha ido modificando su respuesta. Bentham comienza proponiendo un hedonismo cuantitativo. Lo que cuenta es la sensación de placer, conseguir el máximo de sensaciones agradables y el mínimo de sensaciones dolorosas, vengan de donde vengan, de cara a lo cual, por supuesto, habrá que actuar inteligentemente. Mill le corregirá enseguida proponiendo un hedonismo cualitativo, porque entiende que no se pueden igualar los placeres, ya que unos son más valiosos y por tanto deben ser más deseables que otros —“es preferible ser un Sócrates insatisfecho a un cerdo satisfecho”—. La jerarquización entre placeres (por ejemplo, entre el que puede proporcionar la comida, o la lectura de poesía, o la ayuda humanitaria) debe hacerla el que los ha experimentado: por eso es importante una educación que permita experimentar los placeres superiores.

El problema de estas propuestas se visualiza si nos imaginamos “enchufados” a una máquina de experiencias que puede producir en nosotros grandes sensaciones de placer corporal pero también de agradabilidad psíquica propia de placeres superiores (en máquinas virtuales podemos incluso “tener experiencia” de ayudar a los demás, aunque no lo hagamos): intuitivamente no parece que pueda defenderse el ideal de una vida enganchada a una máquina, aunque resultara la más agradable, como parece que no se trata de “tener experiencia” de ser solidario, sino de serlo en realidad.

Teniendo en cuenta estas dificultades, el utilitarismo ha pasado a relacionar la felicidad no con las sensaciones de placer sino con la satisfacción de las *preferencias* de la gente. Ahora lo útil es lo que maximiza esas preferencias, sin pronunciarnos sobre su mayor o menor bondad. Es

bueno satisfacerlas, sean cuales sean, porque se entiende que toca al individuo ordenar sus objetivos y elegir los medios para conseguirlos. El problema se presenta aquí a partir de la experiencia que tenemos de que a veces, por ignorancia u otros factores, no siempre elegimos lo que nos conviene, lo que es bueno para nosotros (desde el antiutilitarismo se dirá además: algo no es valioso porque es elegido, es elegible porque es valioso). En cualquier caso, los utilitaristas sensibles a esta objeción tienden a decir que de lo que se trata es de satisfacer las preferencias *informadas* de la gente. Dado, con todo, que esto último es difícil de lograr puesto que ciertos inconvenientes sólo se descubren cuando se han experimentado, otros utilitaristas proponen que el objetivo debe ser satisfacer los *intereses de bienestar*, que, por un lado, deben concretarse a partir de los deseos reales de la gente, por lo que no estarán alejados de sus preferencias, y, por otro, deben definirse como los recursos necesarios para que cada uno persiga sus preferencias particulares, recursos en los que no es difícil coincidir (salud, ingresos básicos, educación básica, vivienda, etc.). Desde este último enfoque la felicidad se remite al bienestar (como estado en el que se dispone de esos recursos), aunque éste a su vez puede verse como condición o medio para la felicidad, más que la felicidad misma.

El segundo gran problema del utilitarismo, que hereda de Epicuro, es justificar por qué el placer-bienestar debe ser el fin o bien último. En principio, de la constatación empírica de que deseamos el placer por nuestra condición natural, se pasa a deducir que es deseable que hagamos del placer el horizonte de nuestra realización personal, pero también que es razonable que busquemos la felicidad de todos los demás. A esta argumentación se le acusa de caer en dos falacias: la naturalista, que da el salto de lo que es –deseo empírico– a lo que debe ser –ideal de vida–; y la de la composición, que da el salto de lo personal –cada uno busca su felicidad– a lo colectivo –debemos buscar la felicidad del mayor número–, algo que no va de sí. Aunque los utilitaristas han ideado diversos argumentos para contrarrestar estas objeciones, debe reconocerse que la conexión entre el

-
2. Mill dice plásticamente que así como la única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga, igualmente la única prueba de que algo es deseable es que la gente lo desee. El problema es que “audible” es potencialidad empírica, mientras que “deseable” en ese contexto es orientación ética, no mera constatación empírica. Es ahí donde se produce el salto de lo que es a lo que debe ser, lógicamente ilegítimo, se dice, porque hace aparecer en la conclusión lo que no existía en las premisas.

utilitarismo como teoría descriptiva de los comportamientos humanos y el utilitarismo como teoría normativa es problemática.

Ilustremos esto último un poco más en lo que respecta al paso de la búsqueda de mi felicidad al deber de búsqueda de la felicidad de todos. Algunos entienden que es algo que puede conseguirse desde el propio hedonismo ético egoísta. Teniendo en cuenta que cada uno sabe asegurar mejor que nadie su felicidad individual, es deseable que cada uno promueva su propio placer o bienestar, y así se obtendrá, aunque no se busque explícitamente, el mayor bienestar para el mayor número: basta con que ese egoísmo sea inteligente, consciente de que a mi bienestar le interesa el bienestar de los demás. Reconociendo que este egoísmo inteligente conseguiría acabar con diversas violencias e injusticias, hay que ser conscientes también de que la experiencia muestra que no es nada raro que creamos inteligente planificar nuestro bienestar a costa del de los demás. Por eso, otros utilitaristas se remiten al hedonismo cualitativo para indicar que si fomentamos placeres superiores como el de la solidaridad (hacia los que tenderíamos desde un cierto sentimiento natural de benevolencia) en ellos sintetizaremos a la vez la felicidad personal y la colectiva.

La tercera gran cuestión a la que se enfrenta el utilitarismo es la de la cuantificación del placer/felicidad a fin de que se logre su ideal de mayor felicidad para el mayor número. Esto pide, en primer lugar, la comparabilidad entre bienes, algo muy difícil en el hedonismo tanto cuantitativo como cualitativo (¿cómo comparar de cara a la suma el placer de comer chorizo con el de leer poesía?), pero más fácil en el utilitarismo de satisfacción de intereses de bienestar. Pide en segundo lugar mantener una actitud estrictamente imparcial respecto a las personas implicadas en la suma —que todas cuenten igual—, lo que por un lado parece altamente moral pero por otro lado parece hacernos sustituibles y en cualquier caso ignora la condición humana que exige que en ciertas circunstancias ciertas personas contemos de modo especial para otras (por ejemplo, los hijos respecto a sus padres). Pide en tercer lugar igualar las preferencias sin entrar a valorarlas, con lo cual habría que tener igualmente en cuenta preferencias racistas y antirracistas. Y pide, por último, estar dispuestos al sacrificio de una minoría cuando eso se ve necesario para el bienestar de la mayoría, algo que aunque desde el deontologismo se considere inaceptable —es tratar a esa minoría como puro medio—, el utilitarismo juzga inevitable —como condición de bien mayor o de mal menor— indicando que lo que debe

tener relevancia no es que se actúe según la norma correcta sino de modo tal que se obtengan las mejores consecuencias de bien. En cualquier caso, y en conjunto, la anhelada cuantificación utilitarista presenta serios problemas, tanto a nivel de principio como de realización.

Una última cuestión relevante en el utilitarismo es que al indicar que lo valioso es la sensación de agrado o el bienestar, concluye que los afectados por tal valor no son sólo los que pueden *razonar* (los humanos) sino los que pueden *sentir*, es decir, también los animales. Esto es, hay que respetar a los animales porque como nosotros tienen capacidad para sufrir y gozar. El que nosotros seamos sujetos racionales supone una distinción importante para la ética, pero sólo para determinar quiénes son los sujetos que tienen *obligaciones* morales (nosotros y no los animales), no para determinar quiénes son los sujetos valiosos en sí: nosotros y los animales, o mejor, los deseos e intereses de hombres y animales que, por tanto, deben entrar en el cómputo de maximización de bienestar³.

4. A la vista de estos tres grandes planteamientos sobre la felicidad puede concluirse que si bien ésta es un referente universal cuando se asume de modo abstracto, es un referente plural y complejo cuando se quiere asumir de modo concreto.

Ante este panorama, lo primero que convendría defender es que deberíamos identificar la felicidad con lo que podemos llamar "vida plena o lograda". Una concepción así implica una evaluación global de la existencia y no aspectos parciales de la misma o experiencias puntuales (ni siquiera la simple suma de todas ellas); supone una integración armoniosa de momentos exultantes y de circunstancias dolorosas⁴; remite a un proyecto autopropuesto, a unas potencialidades que han sido primero descubiertas y luego desarrolladas adecuadamente; subraya el carácter activo, constructivo y dinámico de su consecución; apunta al sentido de

3. Este enfoque es atractivo para la sensibilidad ecológica, pero es a la vez fuente de problemas, especialmente a la hora de discernir, desde los propios supuestos utilitaristas, cuándo y cómo se puede hacer sufrir a un animal, cuándo y cómo puede prevalecer el bienestar del humano frente al animal. En esta línea de no diferenciación de especies animales y humana, autores utilitaristas actuales como Singer están manteniendo posturas muy polémicas en torno a cuestiones como el aborto y la eutanasia. Ver por ejemplo su obra *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, Paidós, 1997.

4. Combatir los males evitables y asumir los inevitables adecuadamente, es una dimensión decisiva de cualquier proyecto de felicidad.

CAPÍTULO XI

LA ÉTICA DE LA RAZÓN DE KANT

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, o.c.; ID., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c.; ID., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c.; ID., *Metafísica de las costumbres*, o.c.; ID., *Teoría y práctica*, o.c.

Estudios: DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, o.c.; HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, o.c.; PALACIOS, J. M., «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a Alfonso Candau* (Universidad de Valladolid, Valladolid 1988) 305-315; ID., «La esencia del formalismo ético»: *Revista de Filosofía* 11 (1991) 335-349; ID., «¿El concepto ético de autonomía?», en L. MÉNDEZ (coord.), *Ética y sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*, O.P. (UCM-San Esteban, Madrid-Salamanca 2000) 177-186; PATON, H. J., *The Categorical Imperative*, o.c.

I. LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA APRIÓRICA

Kant es, sin lugar a dudas, una de las figuras más sobresalientes de la reflexión ética de todos los tiempos. Independientemente de la opinión que a cada cual merezca el edificio imponente de su filosofía o algún aspecto parcial de ella, no cabe disputarle una extraordinaria sensibilidad para los datos de la vida moral y una asombrosa finura al analizarlos. Muchas de las ideas centrales de su filosofía moral —como el énfasis en las nociones de libertad, autonomía y dignidad personal, o su caracterización de la conciencia del deber— han troquelado decisivamente la reflexión posterior y son desde hace mucho lugares comunes del pensamiento. De hecho, muchos de los filósofos morales que hoy gozan de mayor predicamento (Rawls, Apel, Habermas) entienden su propia obra como prolongación o adaptación de la obra de Kant.

Si en capítulos anteriores hemos trabado un primer contacto con distintos aspectos de la ética kantiana — así al exponer la crítica del empirismo, al elaborar la peculiaridad de las razones morales o al destacar la obligación moral como problema capital de la ética filosófica—, ello obedece a que sobre todas estas cuestiones Kant ha dicho una palabra indiscutiblemente clásica. Por otra parte, los aspec-

tos de su teoría moral con los que ya estamos familiarizados serán puntos de apoyo que facilitarán la presente exposición. En ella se trata de presentar las líneas más generales de la ética kantiana. Acudiremos para ello a las dos fuentes principales: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*.

Comencemos exponiendo el propósito de Kant de elaborar una ética de la razón pura.

En distintas ocasiones a lo largo de los capítulos anteriores, y muy en especial al considerar la naturaleza de las razones morales, hemos llamado la atención sobre el carácter *incondicionado* de los principios que expresan deberes. Kant, que ha sido muy sensible a este aspecto del fenómeno moral, ha acometido en sus escritos éticos principales la tarea de buscar su razón de ser. Como es claro que un concepto incondicionado no puede tener su fundamento en nada contingente, Kant ha declarado indispensable la constitución de una ética estrictamente racional, purgada de todo elemento empírico que pudiera comprometer la universal validez de sus principios. Por fundarse en puros conceptos de la razón, las leyes identificadas enteramente *a priori* por una ética semejante tendrán validez no sólo para seres humanos, sino para todos los seres racionales sin distinción.

La metafísica de las costumbres —tal es el nombre que da Kant a su ética de la pura razón— no sólo es necesaria por razones de orden teórico, sino también por razones de naturaleza práctica. Pues si bien el entendimiento vulgar hace gala de enorme finura en el conocimiento de sus obligaciones, está continuamente expuesto a las asechanzas de la sensibilidad, que lo inclinan a quebrantar la ley moral. Para colmo, las doctrinas que admiten elementos empíricos en el fundamento del principio moral fomentan sin saberlo el influjo pernicioso de nuestras inclinaciones al confundir el punto de vista de la moralidad con el de la propia felicidad. Por todo ello, Kant juzga indispensable la elaboración de una ética apriorística que, identificando el fundamento y el contenido de la ley moral, apunte las certezas espontáneas del entendimiento común.

Mas pudiera parecer que el carácter apriorístico y la preocupación práctica están reñidos. Pudiera pensarse, en efecto, que el intento de Kant peca de abstracto y vagaroso al desatender por principio las circunstancias empíricas, sumamente variables, en que se desenvuelve la vida moral de las personas. ¿Cómo puede una ética que pretenda conservar el carácter eminentemente práctico habitualmente atribuido a esta disciplina hacer abstracción de condicionamientos históricos y antropológicos, del modo como las distintas tradiciones ahorman el *ethos* de una sociedad, de las cambiantes condiciones materiales y técnicas en que se despliega la vida real? Pero esta objeción resulta infundada, dado que Kant no se opone a que se tomen en

consideración cuantos datos sean relevantes a la hora de *aplicar* las leyes morales a circunstancias concretas, sino sólo a que tales datos desempeñen alguna función en la *identificación de la ley moral* como tal. La clave está en ver que las exigencias de orden empírico, por imperiosas que sean, nunca tienen la última palabra acerca de su propia legitimidad, sino que han de ser juzgadas por una instancia superior; que una norma técnica o la vigencia social de una costumbre no obliga a menos que sea aprobada por el punto de vista moral.

2. LA BUENA VOLUNTAD COMO BIEN INCONDICIONADO

El punto de partida elegido por Kant en su *Fundamentación* es muy conocido: se trata de la tajante, rotunda afirmación del valor incomparable de una buena voluntad. «En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad»¹. Es importante captar el sentido preciso de esta afirmación, pues sólo así comprenderemos por qué ha sido elegida como punto de partida. Kant no sostiene que la buena voluntad sea el único bien. Por el contrario, él mismo menciona a renglón seguido distintos géneros de cosas buenas y deseables (talentos del espíritu, cualidades del temperamento, dones de la fortuna). Tampoco es Kant de la opinión de que la buena voluntad sea todo el bien, es decir, un bien que no pueda verse incrementado por la adición de otros bienes heterogéneos. Por el contrario, Kant ha introducido el concepto de *bonum consummatum*² para designar el compuesto de buena voluntad y felicidad, que ciertamente supera en valor a cualquier bien o suma de bienes; para quien posee ambas no hay más que desear. Ni quiere Kant sugerir que la buena voluntad sea el único bien intrínseco o el único que constituye un fin en sí mismo, como pone de manifiesto la reflexión sobre algunos de los otros bienes mencionados por el pensador. Nada de esto quiere decir Kant al afirmar que sólo la buena voluntad es buena sin restricción, sino sólo que ella es *el único bien incondicionado*.

Echemos un vistazo a las demás cosas buenas. Claramente vemos que, por más que sean buenas, cabe hacer de ellas un mal uso, convertirlas en instrumentos al servicio de una mala causa. Puedo utilizar mi ingenio para humillar a otro hombre; puedo valerme de mi poder para sojuzgar a mis semejantes; puedo poner mi arrojo al servicio del odio. Por eso diremos en general de los dones de la for-

¹ Cf. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 117.

² Cf. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, o.c., 141s.

tuna, los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento que son buenos, sí, pero *a condición* de que sean regidos por una buena voluntad. Si en el mundo no hubiera ni una gota de buena voluntad, si el querer de los hombres obedeciera siempre a móviles egoístas — hipótesis sobre la que Kant se muestra muy cauteloso —, la valía de todos los demás bienes se vería empañada, incluso anulada, por la malversación que sufrirían en todo momento.

En cambio, la buena voluntad, siendo la condición de la bondad de los demás bienes, es por su parte el único bien incondicionado, el único que no está a expensas de ser avalado o confirmado por otro bien distinto de ella misma.

Demos todavía un paso. Que sólo la buena voluntad sea incondicionadamente buena obedece a que es el único bien del que no es posible hacer un mal uso. Pero tal imposibilidad no es en modo alguno un hecho opaco. Si la buena voluntad no puede ser utilizada para mal, es porque la voluntad (así, a secas), por su misma naturaleza, no puede ser utilizada, sino que es ella la que utiliza. No puede ser instrumento al servicio de una mala causa porque en modo alguno puede ser instrumento; como dice expresivamente el pensador estoico, ella es «el usuario»³.

Mas si está suficientemente probado que sólo la buena voluntad ha de ser «el bien supremo y la condición para todo el restante»⁴, no cabe duda de que la ética filosófica ha de dirigir la mirada antes que nada a ella — y no, por ejemplo, a la felicidad o la virtud, bienes condicionados.

3. EL MOTIVO Y LOS FINES DE UNA BUENA VOLUNTAD

Supuesto que la voluntad es lo único que puede revestir valor moral, se plantea de inmediato la cuestión siguiente: ¿qué condiciones ha de cumplir una voluntad para poseer tal valor incondicionado y no ser moralmente neutra o incluso mala? Es seguro que el valor moral de la voluntad no puede estribar en nada externo a ella, por ejemplo en la bondad de los efectos que se deriven de su ejercicio, pues, siendo la buena voluntad la condición de todo otro valor, absurdo sería suponer que algún otro valor la condicione a ella.

No queda, por tanto, sino dirigir la mirada a las determinaciones intrínsecas del querer mismo e indagar de cuál de ellas depende que el querer sea incondicionadamente bueno. En otro lugar aprendimos que los dos elementos fundamentales del querer son su fin y su moti-

³ EPICTETO, *Pláticas* (Alma Mater, Barcelona 1958) II, 23, 17.

⁴ Cf. *Fundamentación...*, 123.

vo (vale decir: qué se quiere y por qué se quiere eso que se quiere). Parece razonable y aun forzoso pensar que en alguno de ellos estribe el valor moral de la voluntad. No otro es el parecer de Kant, que por una parte sostiene que hay un único motivo capaz de hacer moralmente buena a la voluntad; y por otra, fundándose en la evidencia de que no es posible querer cualquier fin por cualquier motivo, sostiene asimismo que el conocimiento de aquel motivo, único propiamente moral, nos permitirá discernir cuáles son los fines que se propone una voluntad absolutamente buena.

Para Kant el único motivo que hace moralmente buena a la voluntad es el sentido del deber. Va de suyo que una voluntad que obra por deber no se propondrá una acción que ella tiene por contraria al deber⁵; mas no basta, inversamente, que la acción elegida sea conforme al deber para que la voluntad haya de ser reconocida como moralmente buena, pues bien pudiera ocurrir que la voluntad se propusiera tal acción movida únicamente por un interés egoísta. Para ilustrar esta última posibilidad, Kant ha propuesto un ejemplo que se ha vuelto célebre: el de un comerciante que sirve honradamente a sus clientes, pero lo hace por cálculo, seguro como está de que si se echa fama de hombre honrado, a la larga aumentará su clientela y, con ello, también sus ganancias. Está claro que la conducta de este comerciante sería conforme al deber, pero en modo alguno merece la alta estimación que sólo tributamos a la conducta inspirada por un motivo verdaderamente moral.

Que la conformidad con el deber no es condición suficiente de la moralidad de una conducta, todo el mundo lo concederá. En cambio, resulta mucho más difícil admitir la tesis — constitutiva del «rigorismo» kantiano — de que el sentido del deber es el único motivo propiamente moral. Ni siquiera el amor al prójimo se salva de este severo dictamen, pues quien obra por simpatía hacia otro hombre obra, según Kant, por inclinación, con lo que se encuentra en la misma situación que el avisado comerciante del ejemplo: cumple con su deber, sin duda, pero no se hace bueno con ello. Para que se hiciera bueno sería menester que obrara por deber, es decir, movido por el respeto que le inspira la ley moral a la que se sabe sometido.

A la base de la desestimación del amor como motivo moral se encuentra el postulado kantiano de la radical heterogeneidad de la razón y la sensibilidad. Cuanto pertenece a la sensibilidad — o tiene su origen en ella, como las inclinaciones — es un puro hecho, contingente y ciego. Al no portar en sí mismo su propia inteligibilidad, no

⁵ Sobre el caso, atípico pero en modo alguno imposible, de una voluntad que haga por deber lo que ella tiene *erróneamente* por debido, diremos una palabra no tardando.

puede legítimamente erigirse en guía de la conducta, sino que habrá de someterse a la instancia racional. En tanto el estímulo sensible —por ejemplo, la simpatía hacia mis semejantes— no obtenga el refrendo de la razón, carecerá de autoridad; pero una vez obtenido ese refrendo carecerá de función, se habrá vuelto redundante.

Como no podía menos de suceder, el rigorismo kantiano ha sido criticado a menudo. Pero la crítica ha ido en ocasiones demasiado lejos, llegando al extremo de atribuir a Kant la opinión de que sólo posee valor moral la acción que sucede, no sólo por deber, sino con quebranto real de las inclinaciones; de suerte que si una persona ayudara a otra movida por el afecto que le tiene, su acción se vería contaminada por ese motivo bastardo y privada de todo valor moral. Aunque haya que reconocer que ciertos pasajes parecen dar pie a esta interpretación, no parece que haga justicia al verdadero parecer de Kant. Es cierto que él niega que inclinación alguna, ni siquiera el amor más benevolente, posea valor moral; de suerte que, según esta doctrina, una acción realizada únicamente por amor no nos hace buenos. Más aún: esa acción podría ser moralmente mala si el amor que la animara fuera excluyente, es decir, el tipo de amor que nos lleva a ayudar a nuestros amigos y a dejar en la estacada al resto ⁶. Pero nada de esto implica que una acción benéfica que realizáramos por sentido del deber, sintiéndonos a la vez vivamente inclinados por la caridad, careciera de valor moral; simplemente, tendría el mismo valor que si se realizara por solo sentido del deber. Por otra parte, al afirmar que la acción por amor al prójimo carece de valor moral (o incondicionado), no se niega que tenga otro tipo de valor; de hecho, Kant piensa que tales acciones son buenas en vista de su utilidad (por tanto, con un valor condicionado) y merecen por ello estímulo y aprobación ⁷.

¿Qué tipo de fines se propondrá una voluntad moralmente buena? Vaya por delante que por ser la voluntad una facultad racional, todo hombre ve los actos de su voluntad como casos de principios universales ⁸. Pues bien, si llamamos «máxima» al principio que guía el querer de un sujeto, podemos reformular la pregunta en los siguientes términos: ¿de acuerdo con qué máximas obrará una voluntad buena? Llegamos con esto a un momento decisivo de la argumentación de Kant. Como hemos insinuado antes, es tirando del hilo de la motivación como este filósofo llega a identificar los fines, mejor: las máximas, características de la conducta moral. Una buena voluntad, lo hemos visto, no quiere sino por deber. Mas quien dice

⁶ Cf. O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, o.c., 135.

⁷ Se encontrará un examen muy equilibrado de los problemas relacionados con el rigorismo kantiano en V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, o.c., 264-274.

⁸ Cf. J. M. PALACIOS, «La esencia del formalismo ético», a.c.

deber dice ley moral, pues tener una acción por debida es lo mismo que verla como un caso particular de una ley práctica que ordena incondicionadamente perseguir cierto tipo de fines. De ahí que Kant defina el deber como «la necesidad de una acción por respeto a la ley». Ahora bien, en toda ley práctica cabe distinguir dos aspectos: su materia (el fin que ella ordena) y su forma (la universalidad con que ordena). La cuestión es ahora saber de cuál de estos dos aspectos de la ley está pendiente quien obra por deber (o, lo que es lo mismo, cuál de ellos es capaz de suscitar el respeto a que se alude en la definición kantiana del deber). De la materia no, pues quien secunda una ley moral en atención al fin que ella ordena lo hace por inclinación, es decir, fundándose en el eco favorable que la representación de la realidad de ese fin encuentra en su sensibilidad, y ya sabemos que este género de motivos es ajeno a una voluntad buena sin restricción. Luego es forzoso que quien obre por deber lo haga exclusivamente en atención a la forma de la ley: su voluntad seguirá siempre una máxima universalizable. Con esto hemos alcanzado el principio último del conocimiento moral, al que Kant (procediendo por antonomasia) denominará «imperativo categórico» ⁹.

Kant ofrece distintas formulaciones del imperativo categórico. La principal dice así: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» ¹⁰. Según el filósofo alemán, con ayuda de este criterio es posible comprobar de manera segura la legitimidad de cualquier máxima de la voluntad. Más

⁹ Recuérdese que el ser categóricas es lo que distingue a las normas morales; de ahí el nombre elegido por Kant para la norma de las normas.

¹⁰ A este mismo resultado se puede llegar mediante un argumento que parte de la clasificación kantiana de los imperativos, que ya conocemos. Se recordará que es hipotético el imperativo que ordena una acción como buena para un fin ulterior, categórico el que ordena una acción como buena en sí misma. Se recordará asimismo que la necesidad práctica expresada por el imperativo hipotético está condicionada por el deseo del fin de que en cada caso se trate: uno puede desentenderse del imperativo con sólo renunciar al fin para el que la acción ordenada es útil. Mientras que el imperativo categórico, por no contener condición alguna, expresa una necesidad práctica irrevocable y posee validez universal. De ahí que sólo los imperativos categóricos sean aptos para expresar la ley moral. Pues bien, si se pregunta por el contenido del imperativo hipotético a que está sometida una voluntad en particular, resulta imposible dar una respuesta *a priori*, pues no hay modo de conocer sin recurso a la experiencia cuáles sean los fines que a esa voluntad se le antojan deseables. En cambio, «si pienso un imperativo categórico — escribe Kant —, ya sé al punto lo que contiene». En efecto, aquí no tengo que esperar a que se especifique la condición, pues precisamente se trata de un imperativo incondicionado. Mas retirada toda condición sólo queda en él la forma universal. Luego la ley moral sólo podrá tener contenidos compatibles con dicha forma. Y esto no sólo es una condición necesaria, sino también suficiente (pues exigir nuevas condiciones equivaldría a condicionar lo incondicionado).

aún: Kant está persuadido de que el entendimiento vulgar, que en lo práctico es más fiable que en lo teórico, aplica habitualmente este criterio, por más que no sepa formularlo abstractamente ¹¹.

Además de esta fórmula principal del imperativo categórico, Kant ha ofrecido en la sección segunda de la *Fundamentación* otras tres fórmulas secundarias. De ellas, la primera, que sigue muy de cerca el tenor de la fórmula principal, se refiere a la forma de la máxima y se apoya en el concepto formal de naturaleza. Como este concepto es el de la existencia de cosas sometida a leyes universales, la primera fórmula secundaria del imperativo categórico reza así: «Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza».

La segunda fórmula se refiere a la materia de la ley y se apoya en un argumento por el que Kant muestra que todo ser racional, y por tanto todo hombre, es fin en sí. Cabe exponer el argumento en los siguientes términos. La voluntad, facultad de determinarse a obrar por la representación de ciertas leyes, puede ser definida también como facultad de obrar en vista de ciertos fines. Los fines que nos proponen las inclinaciones poseen siempre un valor relativo. Mas si hubiera un fin cuyo valor absoluto pudiera ser establecido *a priori* por la razón, ese fin sería el fundamento de la ley práctica. Para Kant existe un fin semejante, que no es otro que el ser racional, único capaz de proponerse fines y que, por eso mismo, no es susceptible de ser puesto al servicio de ningún fin particular sin incurrir con ello en una contradicción práctica ¹². Todo hombre, como ser racional que es, ha de ser considerado fin en sí ¹³ y respetado como tal. Es lo que expresa la segunda fórmula auxiliar: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio».

La tercera fórmula, que ofrecemos aquí sin comentario, reza así: «Todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un reino posible de los fines, como un reino de la naturaleza».

Estas tres fórmulas son, a decir de Kant, equivalentes, en el sentido de que cada una de ellas contiene a las otras dos. Comparadas con

¹¹ De hecho, la posibilidad de que una buena voluntad pueda en ocasiones obrar contra el deber (cf. n.3), ha de explicarse como secuela de un error del entendimiento (vulgar o ilustrado) a la hora de aplicar este criterio.

¹² Cf. V. DELBOS, o.c., 301.

¹³ La idea de un «fin en sí» resulta de entrada paradójica, pues da la impresión de que todo fin ha de serlo para una voluntad. Pero la idea no es nueva, aunque el nombre lo sea. Ya la tradición aristotélica distingue los fines que realizar de los beneficiarios de tal realización, dando también a estos últimos el nombre de fines (cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II,4; *Metafísica*, XII,7).

la fórmula principal, presentan la ventaja de ser más accesibles a la intuición. Con todo, en los casos en que interese más el rigor en la aplicación del criterio que la comodidad en su presentación, se dará preferencia a la fórmula principal.

4. LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD

¿Cómo es posible un imperativo categórico? Que la voluntad se halle sujeta a ciertos imperativos hipotéticos — no siempre los mismos — es cosa que se entiende fácilmente por el hecho de que deseamos los fines mencionados en la condición: quien quiera recuperar la salud querrá tomar la medicina, y en general quien quiera el fin que será el medio a él conducente. Mucho más difícil es explicar que la voluntad se halle sujeta a imperativos categóricos, pues éstos no contienen condición ninguna con la que pudiera coincidir previamente nuestro deseo. Así las cosas, ¿de dónde procede el que nos sintamos aludidos por este género de imperativos? ¿Cómo es que tienen para nosotros fuerza vinculante?

La aguda respuesta de Kant consiste en señalar que la fuerza vinculante de un imperativo que no arraigue en inclinación alguna de nuestra voluntad sólo puede radicar en que ese imperativo sea dictado por la propia voluntad que a él se siente sometida. De este modo, la *autonomía de la voluntad*, la capacidad de la voluntad de darse leyes a sí misma, se revela como principio supremo de la moralidad ¹⁴.

Hemos observado anteriormente que es propio de los seres racionales representarse los fines que se proponen como casos particulares de principios generales. En atención a este hecho, Kant define la voluntad como «facultad de determinarse a obrar por la representación de ciertas leyes». Como la facultad que concibe leyes es únicamente la razón, Kant afirma que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Por eso, afirmar que la voluntad es autónoma equivale a sostener que la razón es autolegisladora. La razón pura, por sí misma, sin recurrir a estímulos sensibles, se nos muestra como la fuente normativa de la que procede el imperativo categórico. No hará falta encarecer la importancia de este resultado, toda vez que el propósito de Kant era desde un principio el de elaborar una ética de la pura razón.

¹⁴ La expresión «principio supremo» la hemos empleado antes para referirnos al imperativo categórico. Pero si entonces servía para designar a la norma suprema de la moralidad, ahora, cuando calificamos a la autonomía de la voluntad de principio supremo, queremos decir que ella es el origen último y condición de la posibilidad de toda norma moral.

Hagamos balance de lo hasta ahora ganado. El imperativo categórico es un principio enteramente *a priori*, toda vez que ha sido identificado analíticamente por la razón a partir del concepto de una voluntad absolutamente buena y sin que en el proceso hayan intervenido conocimientos de orden empírico. Si a esto se añade que, como tendremos ocasión de comprobar, también la aplicación del citado principio puede llevarse a cabo sin recurso a la experiencia, se concluye que Kant se mantiene en todo momento dentro de su propósito inicial de elaborar una ética purgada de elementos empíricos. Mas justamente porque el procedimiento de Kant ha sido hasta ahora puramente analítico, no ha hecho otra cosa que interpretar el fenómeno moral, aclararnos su sentido. Nos ha enseñado que *si* hay moralidad, ésta ha de consistir en que la voluntad sea conforme con el imperativo categórico. Pero todavía no ha probado que realmente haya moralidad, que la idea del deber no sea un espejismo, una fantasía sublime. Evidentemente, esta tarea ya no podrá llevarse a cabo de manera puramente analítica, pues semejante proceder nos permitiría ahondar en el concepto de la moralidad, pero nunca mostrar la realidad de este concepto. Es en la tercera y última sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde Kant acomete la tarea de asegurar la efectiva realidad de la moralidad, poniéndola a resguardo de las asechanzas del escepticismo. Veremos en seguida que la tarea reviste no poca dificultad.

Hemos visto que el principio subjetivo de la moralidad es la autonomía de la voluntad, es decir, la capacidad de la razón de ser ella misma normativa. Se concederá que una voluntad que no esté sometida a otra ley que la que ella misma dicta, merece más que ninguna el título de libre. Y a la inversa: una voluntad heterónoma, que obedece a principios empíricos que ella toma de la sensibilidad, habrá de ser calificada de servil o esclava. De ahí que el problema de si la voluntad es realmente autónoma equivalga al problema de si la voluntad es libre.

De entrada, no parece que al reformular el problema en estos términos hayamos ganado gran cosa, pues si demostrar la libertad de la voluntad no es precisamente una tarea fácil para nadie, menos aún lo será para Kant, que en la *Crítica de la razón pura* ha negado que la libertad sea objeto de una experiencia posible. Sin embargo, los mismos principios teóricos de la filosofía de Kant, que parecen cerrarle el paso a la afirmación de la libertad, terminan ofreciendo algún cobijo a esta idea. Pues si bien es cierto que el mundo fenoménico, ámbito de nuestra experiencia, está sometido a la más estricta causalidad, circunstancia que nos excusa de buscar en él rastro alguno de libertad, no lo es menos que el mundo nouménico, la cosa en sí a la que nosotros nunca accedemos, no está sometido a aquella ley. La

idea de la libertad, por consiguiente, no encierra contradicción, con tal de que nos concibamos como seres que, además de pertenecer al mundo fenoménico, tienen una realidad nouménica.

Pero no ha de quedar la cosa en sostener que la libertad es al menos pensable. Kant afirma que todo ser racional, al obrar, da siempre por supuesta su libertad, y sin tal suposición no podría obrar en absoluto. Su suposición es, pues, prácticamente necesaria, y él es, desde el punto de vista práctico, libre.

La libertad — en el sentido trascendental que Kant le da en este contexto — se revela así como verdadera clave de bóveda de la ética de la razón, a la par que como verdadero fundamento de la dignidad de los seres racionales.

En su segunda *Crítica* Kant ofrece un tratamiento diferente, acaso complementario, del decisivo problema de la realidad de la moralidad. La novedad consiste en su doctrina del «hecho de la razón». Por desgracia, la exposición resulta en este punto excesivamente sumaria, sobre todo si se tiene presente el papel capital que está llamada a desempeñar esta nueva pieza teórica. A esta dificultad se añade el carácter paradójico que encierra la idea misma de un hecho semejante. Lo natural sería pensar que todo hecho pertenece a la esfera de la sensibilidad, y que la razón sólo conoce hechos cuando se ve empíricamente afectada. Y no otra cosa afirma Kant respecto al ámbito teórico. Pero también sostiene que en el dominio de la razón práctica existe un hecho — un único hecho — que no es de origen empírico y que, además, constituye el punto arquimédico para la demostración de la realidad de lo moral.

El hecho de la razón pura práctica es la conciencia de la ley moral. Que tal hecho pertenece a la *razón* es claro, pues sólo esta facultad es capaz de representarse principios. Tampoco es difícil ver que se trata de la razón *práctica*, ya que la ley moral se refiere a la máxima de la acción. E incluso debe concederse que estamos ante un uso *puro* de esta razón, ya que ella dicta la ley moral sin tomar nada de la experiencia. Lo difícil es entender en qué sentido se afirma que estamos ante un *hecho*.

5. LA APLICACIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Consideremos ahora la aplicación del imperativo categórico¹⁵. El propio Kant ha ilustrado con varios ejemplos que se han vuelto

¹⁵ Esta parte de la exposición se apoya en O. HOFFE, «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», en *Ethik und Politik*, o.c., 84-119. Véase también el trabajo de J. M. PALACIOS, «La esencia del formalismo ético», a.c., y las reacciones

célebres el uso de esta norma suprema como criterio que permite establecer la moralidad de la conducta. Desafortunadamente, también en este caso la exposición kantiana resulta demasiado escueta, lo que ha dado lugar a malentendidos y, consiguientemente, al rechazo por numerosos autores de la doctrina ética de Kant. Algunos de estos malentendidos saldrán a la luz en lo que sigue.

Por razones de espacio, nos limitaremos a examinar la aplicación de la fórmula básica y de la primera fórmula auxiliar (cf. *supra*, 11.3) a dos de los ejemplos propuestos por Kant. El primero es el de la falsa promesa. Supongamos que me encuentro en un atolladero del cual sólo puedo escapar realizando una promesa que me consta no podré cumplir, más concretamente pidiendo un préstamo a sabiendas de que no podré devolverlo. ¿Me es lícito salir de apuros mediante una promesa semejante? El segundo ejemplo es el de la denegación de auxilio. ¿Me es lícito no socorrer a una persona necesitada a la que no me unen lazos especiales, siendo así que dispongo de los medios necesarios para prestarle la ayuda que precisa?

Examinemos el modo como el imperativo categórico puede ayudarnos a salir de dudas acerca de la calificación moral que merecen las acciones consideradas. El imperativo categórico exige que obremos de manera que podamos querer que nuestra máxima se torne ley universal de la naturaleza. Advuértase que, contra lo que suponen numerosas interpretaciones, el imperativo categórico no se aplica directamente a normas cualesquiera, ni menos a acciones concretas, sino sólo a máximas¹⁶. De ahí que debamos comenzar por esclarecer la naturaleza de las máximas.

Hemos observado con anterioridad que es característico de los seres racionales el ver sus acciones como casos de principios generales. De hecho, la deliberación práctica que desemboca en una acción

de J. J. GARCÍA NORRO, «Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético»: *Revista de Filosofía*, 3.ª época, 11 (1994) 305-315, y F. QUIRÓS, «La distinción entre deber estricto y deber amplio»: *Revista de Filosofía*, 3.ª época, 21 (1999) 247-253.

¹⁶ Una estrategia favorita de algunos críticos de la ética kantiana (Frankena, Patzig, MacIntyre) ha consistido en caricaturizar el uso del imperativo categórico aplicándolo a las más peregrinas reglas de conducta. MacIntyre, por ejemplo, señala malévola que «comer ostras todos los lunes de marzo» es un principio susceptible de universalización (*Tras la virtud*, p.67), por lo que Kant habría de considerarlo un principio moral. Al argumentar de este modo, MacIntyre pasa por alto, primero, que, como veremos en seguida, el principio propuesto en realidad no es una máxima, por lo que no cabe aplicarle el criterio de universalización; segundo, que, como muestran todos los ejemplos de Kant, el criterio propuesto sirve únicamente para distinguir las máximas permitidas de las prohibidas, de modo que aunque el ejemplo de las ostras superara la prueba del imperativo categórico, de ahí no se seguiría que fuera deber de nadie comer ostras los lunes de marzo, sino sólo que con ello no infringiría ningún deber.

puede expresarse mediante un silogismo que tiene como una de sus premisas un principio práctico. Así, cuando una persona que está a régimen se abstiene de probar determinado plato, su decisión es consecuencia lógica del principio que prohíbe comer cosas saladas (más la percepción de que ese plato está cocinado con sal). A su vez, el principio de abstenerse de lo salado no es un primer principio, sino una consecuencia de otro silogismo práctico en el que figura como premisa el principio de hacer cuanto contribuya al cuidado o restablecimiento de la salud. Y bien puede ser que este principio se derive a su vez de otro, por ejemplo el de hacer lo posible por estar en condiciones de atender ciertas responsabilidades familiares. Este sencillo ejemplo pone de manifiesto que por lo común no obramos de acuerdo con un solo principio, sino de acuerdo con varios principios lógicamente encadenados por relaciones de subordinación. Esta sencilla comprobación nos permite precisar el sentido técnico que da Kant al término «máxima». Anteriormente, al introducir este concepto, lo definimos como «principio por el que obra un ser racional». Ahora podemos precisar que Kant reserva ese nombre para el principio más elevado de los que inspiran una conducta¹⁷. Volviendo a nuestro ejemplo, no serían máximas ni «no comer cosas saladas» ni «cuidar de mi salud», sino sólo «hacer cuanto esté en mi mano para cuidar a los míos»¹⁸.

Pasemos ahora al proceso de universalización que, según Kant, permite comprobar la moralidad de las máximas. El imperativo categórico exige que «podamos querer» que nuestras máximas se tornen leyes universales (de la naturaleza). Mas sólo podremos quererlo si semejante querer no encierra contradicción. Ésta puede ser de dos tipos: puede ocurrir que la idea misma de una naturaleza en la que la máxima considerada rigiera como ley universal sea lógicamente contradictoria; o bien puede ocurrir que sea la propia voluntad la que, al querer la universalidad de la máxima, entre en contradicción consigo misma. Si al universalizar una máxima se produce el primer tipo de contradicción, se sigue que una acción conforme a esa máxima infringiría un deber perfecto (es decir, uno que no admite excepción posible); si la contradicción detectada fuera del segundo tipo, la acción conforme a la máxima infringiría un deber imperfecto (es de-

¹⁷ Obsérvese que el término no está elegido al azar: «máximas» es, por su origen, apócope de *propositiones practicae maxime*.

¹⁸ Podría objetarse que éste no es un verdadero principio supremo, toda vez que se subordina a la voluntad general de ser bueno. Pero dado que las máximas son principios de determinación de la voluntad y que un principio tan vago e indeterminado como «ser bueno» no contiene una verdadera determinación del querer, debemos descartarlo como máxima.

cir, un deber *prima facie*). Pero todo esto se entenderá más claramente con ayuda de los ejemplos antes mencionados.

Comencemos por el caso de la falsa promesa para salir de un atolladero. A juicio de Kant, al universalizar la máxima de quien contrae una deuda sin intención de saldarla nos encontramos con una contradicción lógica, indicio inequívoco de que existe un deber (perfecto) de no hacer promesas que no pretendemos cumplir. ¿En qué consiste más exactamente esa contradicción?

La interpretación pragmática del imperativo categórico entiende que la contradicción salta a la vista cuando anticipamos las consecuencias de la práctica universal de las falsas promesas. En un mundo en el que todo el que estuviera en apuros realizara falsas promesas, el número de promesas incumplidas aumentaría considerablemente, lo cual debilitaría la confianza mutua entre los hombres y llevaría, en último término, a que desapareciera la institución social de la promesa. En tales circunstancias, es poco probable que mi petición de un préstamo fuera atendida. Así las cosas, yo no puedo querer a la vez estas dos cosas: obrar de acuerdo con la máxima de la falsa promesa y que esa máxima se torne ley universal. Semejante querer es contradictorio, toda vez que la universalización de la máxima de la falsa promesa hace inviable el que yo haga una promesa semejante.

Esta interpretación cuenta con un defecto muy visible que nos fuerza a desecharla. Por plausibles que sean las consideraciones en que se funda, se trata de consideraciones de naturaleza empírica: sólo la experiencia pasada nos ilustra acerca de las consecuencias probables de la generalización de la máxima en cuestión; sólo la experiencia futura nos permitirá comprobar si nuestras previsiones eran atinadas. Y dado que Kant insiste hasta la saciedad en la necesidad de proscribir todo elemento empírico de la ética filosófica¹⁹, podemos concluir confiadamente que la interpretación pragmática, que vive precisamente de una hipótesis empírica, no hace justicia al pensamiento de Kant.

Más plausible parece la siguiente interpretación alternativa: si al universalizar la máxima de la falsa promesa descubrimos una contradicción lógica, como quiere Kant, ello se debe a que esa máxima era, ya antes de ser universalizada, contradictoria en sí misma²⁰. Para

¹⁹ La renuncia a datos de orden empírico se refiere únicamente a la fundamentación de los principios morales; en cambio, a la hora de aplicar esos principios a la práctica, resulta de todo punto imprescindible y también legítimo tener en cuenta tales datos.

²⁰ Lo cual no significa que todas las máximas contrarias a deberes perfectos sean, ya antes de universalizarlas, contradictorias. En otros casos, la contradicción lógica aparecerá sólo después de realizada la operación lógica de universalización.

mostrar que éste es el caso, basta una sencilla reflexión. Está implícito en el sentido del prometer que quien promete contrae una obligación moral. Según hemos aprendido (cf. *supra*, 2.1), esto quiere decir: quien realiza una promesa tiene, a partir de ese momento, una razón insuperable para cumplir lo prometido. Por ello mismo, quien contrae un deber sin intención de cumplirlo está concediendo más peso a una razón extramoral (su interés egoísta) que a una razón moral (su deber). Se está comportando irracionalmente o, dicho de otra manera, está incurriendo en una contradicción (práctica). Ahora bien, si la máxima es contradictoria, a mayor abundamiento la máxima universalizada.

Pasemos ahora al segundo ejemplo, el de la denegación de ayuda a quien se encuentra necesitado. También en este caso la máxima universalizada resulta contradictoria, pero esta vez la contradicción no es de orden lógico, sino que es la voluntad la que se contradice a sí misma. Para ver que así ocurre, basta tener presente que la voluntad de un ser finito está afectada por múltiples necesidades y que, en vista de nuestra frágil condición, la satisfacción de tales necesidades pasa a menudo por la ayuda externa. Una voluntad que quisiera la universalidad de la máxima de denegar toda petición de ayuda, consentiría con ello en no ser socorrida tampoco ella cuando lo necesitara. Que una voluntad semejante estaría en contradicción consigo misma salta a la vista, pues esa voluntad, en tanto que finita, se propone necesariamente ciertos fines (la satisfacción de sus necesidades), al tiempo que renuncia a medios indispensables para alcanzar esos fines.

6. VALORACIÓN

Son muchas las críticas que se han vertido contra la doctrina ética kantiana. Con algunas ya nos hemos encontrado en las páginas de este libro: al presentar la ética de los valores de Max Scheler hemos visto cómo este autor rechaza la tesis kantiana de que sólo una ética formal puede ser apriorica (cf. *supra*, 10.2); también hemos aludido a la crítica del rigorismo kantiano, común desde su temprana formulación por Schiller (cf. *supra*, 11.3); y hemos sugerido, aunque sólo de pasada y a la espera de poderlo confirmar en los últimos capítulos del libro, que la concepción kantiana de la felicidad como placer que acompaña a la satisfacción de las contingentes inclinaciones de cada sujeto ha de ser revisada (cf. *supra*, 1.5).

Pero no es nuestro propósito abundar ahora en estas críticas, sino presentar otras nuevas. La más conocida de ellas es quizá la acusación de «formalismo vacío» formulada por Hegel²¹, según el cual, de

²¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, o.c., 198-200.

CAPÍTULO XIII
LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (FCE, México 1979); ID., *Justicia como equidad*, o.c.; ID., *Liberalismo político*, o.c.

Estudios: HOFFE, O., *Estrategias de lo humano*, o.c.; NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, o.c.; RODILLA, M. A., «Presentación» y «Epílogo», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, o.c.; VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, o.c.

I. LA POSICIÓN ORIGINAL

El presente capítulo está dedicado a la *Teoría de la justicia* de John Rawls¹. Desde su aparición a comienzos de los años setenta, esta obra ha estado en el centro de los principales debates en filosofía moral y política, provocando multitud de adhesiones y rechazos. Entre las causas de esta amplia recepción se cuenta el hecho de que Rawls haya presentado su obra como una alternativa a la concepción utilitarista de la justicia, dominante hasta entonces en la filosofía moral anglosajona. El libro acierta a sintonizar con convicciones que, gozando de muy amplia aceptación en las sociedades avanzadas —tales el pluralismo de las concepciones de lo bueno o la defensa de los derechos individuales—, son difícilmente integrables en una perspectiva utilitarista. Además, Rawls ha logrado formular su pensamiento mediante la elaboración de una compleja teoría en la que brillan tanto la sutileza y elaboración de los pormenores cuanto el carácter sistemático del conjunto.

Los escritos de este autor publicados hasta el presente constituyen un modelo de coherencia y tesón. Con anterioridad a la aparición de su *Teoría de la justicia* en 1971, Rawls había publicado importantes artículos en los que anticipaba tentativamente muchas de las ideas luego sistematizadas en su obra capital². Tales entregas previas fueron creando un clima de expectación y de debate que lue-

¹ Cf. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, o.c. Advertimos que las divergencias de esta versión española respecto al original inglés son muy considerables.

² Muchos de ellos han sido reunidos y traducidos por M. A. RODILLA en el volumen: J. RAWLS, *Justicia como equidad*, o.c.

go favoreció el éxito rotundo de la obra. Posteriormente, Rawls ha venido publicando, sin prisa pero sin pausa, artículos y conferencias, en ocasiones de una extensión considerable, en los que ha ido precisando puntos esenciales de su doctrina y contestando a objeciones que se le han planteado. Sólo en 1993 ha vuelto a publicar una obra con formato de libro, bajo el título de *El liberalismo político*.

Hasta qué punto Rawls ha ido modificando sustancialmente — y no simplemente aclarando — su posición inicial en los escritos posteriores a la *Teoría de la justicia*, ésta es una cuestión controvertida en la que no podemos entrar aquí. Nos limitaremos a hacer una exposición crítica de los elementos principales de la doctrina expuesta en la obra capital de este autor. Y luego cederemos la palabra a los críticos del pensamiento rawlsiano, en particular a ultraliberales y comunitarios.

Es preciso aclarar que el objetivo de Rawls no ha sido proponer una teoría de la justicia entendida como virtud individual, sino una teoría de la justicia política. Se trata de identificar cuáles son los principios a los que ha de someterse la «estructura básica de una sociedad» (es decir, su constitución, sus leyes y sus principales instituciones) para que esa sociedad pueda llamarse justa.

La elección del tema es doblemente sintomática. Por una parte, se aprecia en Rawls la tendencia típicamente moderna, ya registrada al estudiar la ética discursiva, a reducir la filosofía moral al estudio de las exigencias planteadas por la convivencia civil. Por otra, la elección responde al hecho de que para este autor la justicia es el criterio supremo e innegociable de la legitimidad de las instituciones; un criterio que ha de ser completado con consideraciones de eficacia o estabilidad, pero que en caso de conflicto debe prevalecer sobre ellas.

El planteamiento rawlsiano de la justicia se inscribe en la tradición del liberalismo contractualista. No en vano cita nuestro autor a Locke, Rousseau y Kant como sus principales inspiradores. La sociedad es concebida en términos de un pacto de cooperación suscrito para beneficio mutuo por individuos racionales y autointeresados. Los principios que rigen tal colaboración se considerarán justos únicamente si son tales que serían unánimemente acordados por individuos libres e iguales.

Por otra parte, Rawls hace propio el postulado liberal de la prioridad de lo justo (*right*) sobre el bien del hombre (*good*). El Estado moderno no tiene por misión hacer feliz al ciudadano, tarea impenable a la vista del legítimo pluralismo de las concepciones de la vida buena, sino proporcionarle los medios para que elija de manera autónoma su ideal de vida. Esto explica que el problema distributivo se refiera en la teoría de Rawls exclusivamente a lo que él ha deno-

minado «bienes sociales primarios», es decir, los bienes que todo individuo racional desea poseer en la mayor medida posible, dado que su posesión facilita el logro de todo otro fin y por tanto de cualquier plan de vida. Los principales bienes mencionados por el filósofo norteamericano en este contexto son: los derechos y libertades, el poder y las oportunidades, la riqueza y los ingresos, más la autoestima.

¿De acuerdo con qué principios se distribuirán estos bienes en una sociedad justa? Rawls sostiene que la respuesta correcta se alcanza mediante un experimento mental. Se trata de imaginar una «posición original» constituida por un grupo de individuos racionales y autointeresados que han de elegir el tipo de sociedad en el que quieren vivir. Esto tiene un claro aire de familia con la conocida hipótesis del «estado de naturaleza», común en el contractualismo clásico. La originalidad de la posición original de Rawls estriba en que las partes han de tomar su decisión bajo un «velo de ignorancia» especialmente diseñado para garantizar la imparcialidad del proceso: no disponen del tipo de información que, siendo por hipótesis autointeresados, les llevaría a optar por principios que favorecieran sus intereses en perjuicio de los demás. Ignoran su sexo, edad, raza, religión, ideología, extracción social, nivel cultural y económico, incluso sus rasgos físicos y psicológicos o la sociedad en la que viven. Saben que tienen un ideal de vida, pero ignoran cuál es y, por ello mismo, no saben cómo ingeniárselas para resultar privilegiados pactando normas que les favorezcan³.

A juicio de Rawls, este déficit de información no tiene un efecto paralizante sobre el proceso de deliberación de las partes en la posición original. Como individuos racionales que son, optarán por aquellos principios que les garantizan, en la medida de lo posible, las condiciones indispensables para la persecución de su ideal de vida, sea éste cual sea. Estos principios representan la solución al problema planteado, toda vez que son principios alcanzados libre y unánimemente tras una deliberación hipotética en la que, gracias al ingenioso expediente del velo de ignorancia, se ha desactivado todo peligro de sesgamiento o parcialidad.

³ Puesto que hemos hablado de un «experimento mental», apenas hará falta decir que la posición original de Rawls nada tiene que ver con una situación histórica real o siquiera posible. Se trata únicamente de una construcción intelectual justificada por su valor heurístico.

2. LOS DOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

La concepción de la justicia que resultaría elegida en la posición original se cifra en dos principios, uno de ellos doble, más un criterio de prioridad. Los principios dicen así:

1. Toda persona ha de tener igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas e iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de disponerse de modo que:

a) sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, quedando a salvo el principio del ahorro justo, y

b) vayan aparejadas a cargos y puestos abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades ⁴.

Por su parte, el criterio de prioridad establece que, en caso de conflicto entre los dos principios de justicia, el primero ha de prevalecer siempre sobre el segundo; y en caso de conflicto entre las dos partes del segundo principio, la segunda ha de prevalecer sobre la primera.

Las libertades aludidas en el primer principio incluyen libertades políticas tales como los derechos democráticos al voto y a ser candidato en las elecciones, la libertad de expresión y la de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; el derecho a la vida y a la propiedad; y el amparo de la ley frente al arresto o detención arbitrarios ⁵. De acuerdo con el primer principio, estos derechos y libertades básicos asisten por igual a todos los ciudadanos y les amparan frente a toda suerte de discriminación política o religiosa; a la vez, al excluir toda forma de esclavitud o servidumbre y garantizar su participación en la vida política, favorecen el libre despliegue de la personalidad individual.

El segundo principio se refiere a la distribución de la riqueza y los ingresos, así como de la autoridad y el poder ⁶. La mención del principio del ahorro justo sirve para excluir estrategias sociales que perjudiquen a las generaciones futuras, como el excesivo endeudamiento público o la explotación desconsiderada de los recursos naturales ⁷.

La elección de estos principios y de este criterio de prioridad por parte de quienes se encuentran en la posición original obedece, obsérvese bien, a razones prudenciales. Siendo racionales y autointer-

⁴ Cf. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, § 46.

⁵ O.c., § 11.

⁶ Ibid.

⁷ O.c., § 44.

sados e ignorando tantas cosas acerca de sí mismos, elegirán precisamente la concepción de la justicia expresada por esos principios. En efecto, el disfrute de los derechos y libertades básicos aludidos en el primer principio es condición indispensable de una vida digna, por lo que no querrán correr el riesgo de verse privados de ellos, ni estarán dispuestos a renunciar a ellos a cambio de beneficios económicos o sociales ⁸. Parecidamente, para inmunizarse contra una suerte adversa que pudiera reducirlos a la condición de parias o mendigos, preferirán en principio un reparto estrictamente paritario de la riqueza y la influencia, pero admitirán de buen grado las desigualdades que redunden en beneficio de los más desfavorecidos (e, indirectamente, del conjunto de la sociedad). Eso sí, tales desigualdades sólo se juzgarán aceptables si van aparejadas a puestos accesibles a todos en condiciones de igualdad, pues las responsabilidades públicas son «una de las principales formas del bien humano» ⁹.

3. EL RECURSO A LA TEORÍA DE LA DECISIÓN RACIONAL

¿De veras constituyen esos dos principios la solución apropiada al problema planteado por la posición original?

Para convencernos de que en efecto representan la única opción racional para quienes se encuentran tras el velo de ignorancia, Rawls ha recurrido al complejo instrumental que hoy nos brinda la teoría de la decisión. Con ello no sólo ha prestado rigor científico a una fase importante de su compleja argumentación, sino que lo ha hecho valiéndose de recursos teóricos que hasta entonces habían sido prerrogativa de la principal doctrina rival, el utilitarismo.

A pesar de ser una disciplina reciente, la teoría de la decisión racional ha alcanzado ya un desarrollo muy considerable, fruto de una intensa investigación interdisciplinar. El interés que ha suscitado se debe, por una parte, al rigor de sus fundamentos teóricos, suministrados por saberes matemáticos como la estadística o el cálculo de probabilidades; por otra, a la diversidad de sus campos de aplicación (economía del bienestar, análisis de mercados, logística empresarial, psicología social). Por razones que saldrán a la luz más adelante, resulta hoy una cuestión controvertida la de si esta teoría es rele-

⁸ Adviértase de qué modo el recurso al velo de ignorancia permite a Rawls desembarazarse de la concepción utilitarista de la justicia: quienes deliberan en la posición original rechazarán toda propuesta que admita el sacrificio de los derechos básicos de algunos en aras de la mayor utilidad colectiva, por la sencilla razón prudencial de que les puede tocar a ellos la china.

⁹ O.c., § 14.

vante, y en qué medida, para saberes normativos como la ética o el derecho ¹⁰.

La teoría de la decisión racional tiene por objeto la identificación de criterios que permitan a un sujeto autointeresado maximizar su beneficio personal en situaciones en las que dispone de varias líneas de acción alternativas ¹¹. En la medida en que este saber logra formalizar las variables implicadas en las tomas de decisión e integrarlas en un cálculo, se convierte en algo así como una lógica de la razón prudencial. De acuerdo con el punto de vista adoptado por esta teoría, el sujeto obra de modo racional cuando opta por la alternativa que le prometa un máximo beneficio (juzgado de acuerdo con la escala de valores del propio sujeto); en caso contrario, su conducta es irracional.

Obsérvese que la teoría de la decisión racional no critica los múltiples elementos subjetivos implicados en toda decisión prudencial, sino que los considera datos fijos del problema. Toda elección prudencial presupone por parte del agente *opiniones* acerca 1) de sus propios intereses, 2) de las alternativas disponibles y 3) de las consecuencias previsibles de la adopción de cada una de las alternativas. Y es claro que el agente puede cometer errores en cualquiera de esos terrenos: puede creer que le interesa lo que en realidad le perjudica; puede ignorar que dispone de ciertas posibilidades de acción; y puede que sus previsiones sean poco acertadas. Precisamente porque la teoría de la elección racional no adopta un papel crítico respecto de los supuestos subjetivos de la deliberación prudencial, los criterios que propone son de racionalidad subjetiva.

Atendiendo al grado de información de que disponga el agente, cabe distinguir tres tipos de tomas de decisión, para las que nuestra teoría propone sendos criterios de racionalidad. Unas veces el agente obra con certeza (subjetiva) acerca de las alternativas disponibles y sus consecuencias respectivas. En este caso el criterio adecuado ordena maximizar los beneficios. Otras veces, el agente no tiene certeza (subjetiva) acerca de las consecuencias de las alternativas, que tan sólo son probables, por lo que su decisión entraña un cierto riesgo. En este segundo caso debe seguir el «criterio de Bayes», que ordena maximizar el beneficio esperado. Pero, en tercer lugar, también se dan casos de elección en condiciones de radical ignorancia, en los que el agente no dispone ni siquiera de presunciones verosímiles so-

¹⁰ Una buena introducción a la teoría de la decisión racional es: G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional* (Síntesis, Madrid 2000).

¹¹ En todo momento nos referimos a la teoría de la decisión racional en sentido estricto. En sentido amplio, comprende, además de aquélla, la teoría de juegos y la teoría de la decisión social.

bre los efectos de sus posibles acciones. Para casos tales la teoría de la decisión racional propone dos reglas de conducta: la ambiciosa «regla maximax», que ordena optar por la alternativa que, si hay suerte, se traducirá en un resultado más ventajoso; y la «regla maximin», mucho más conservadora, que ordena elegir la línea de acción que, si vienen mal dadas, se traduzca en el menor perjuicio para el agente.

¿En qué casos se ha de optar por la regla maximax y en cuáles por la maximin? Dado que la primera de esas reglas es de uso mucho más frecuente, lo más sencillo es identificar el tipo de situaciones en las que es de aplicación la regla maximin, sobrentendiendo que en todos los demás casos de esta tercera categoría lo adecuado es aplicar la regla maximax. Según la teoría de la decisión, es racional optar por la regla maximin en las situaciones en que concurren estas tres circunstancias: a) ha de darse alguna razón para no tomar en consideración las estimaciones acerca de la probabilidad de los resultados; b) la idea que el sujeto de la elección se hace de su propio bien ha de ser tal que le importe poco lo que podría ganar por encima del mínimo asegurable, sobre todo si una estrategia más ambiciosa hiciera peligrar ese mínimo; por último, c) su concepción de su propio bien ha de ser tal que juzgue inaceptables los peores resultados de las alternativas que, precisamente por ello, son rechazadas.

Las aclaraciones precedentes nos ponen en condiciones de entender el modo como Rawls explota las enseñanzas de la moderna teoría de la decisión racional en beneficio de su propia teoría de la justicia. La clave está en advertir que la posición original cumple de manera eminente las tres condiciones que son requisito para la utilización de la regla maximin. En primer lugar, el velo de ignorancia impide se haga uso de consideraciones probabilísticas, pues excluye precisamente el tipo de información que pudiera dar lugar a tales consideraciones; en segundo lugar, quienes se encuentran en la posición original están mucho más interesados en asegurarse un mínimo razonable de bienes sociales primarios que en optar al máximo de tales bienes, pues ese mínimo lo han de necesitar sea cual sea el modo de vida que estimen preferible, mientras que no les consta que vayan a necesitar gran abundancia de esos mismos bienes; por último, las partes interesadas no están dispuestas a correr el riesgo de verse privadas del mínimo de bienes primarios sin el que no cabe pensar en una vida buena.

Sentado que la solución al problema prudencial planteado por la posición originaria pasa por la aplicación de la regla maximin, se trata ahora de averiguar cuál será el contenido concreto de los principios pactados de acuerdo con dicha regla.

En particular, Rawls tratará de mostrar que sus dos principios son preferibles a la concepción utilitarista de la justicia. Dado que esta teoría considera justas las instituciones políticas en la medida en que contribuyan a maximizar la utilidad colectiva (entendida aquí en términos de bienes primarios), no excluye la posibilidad de sacrificar los intereses básicos de algunos individuos o grupos de la sociedad en aras de aquel objetivo. El utilitarista sostendrá la conveniencia de instituir un sistema de castas, por ejemplo, si ello se traduce en el mayor saldo de utilidad colectiva. Sin embargo, por más que el número de los perjudicados por tal política fuera mucho menor que el de sus beneficiarios (con lo que la probabilidad de estar entre los primeros sería pequeña), parece claro que en la posición original no resultaría adoptado el criterio utilitarista de justicia, pues existe un riesgo real, por pequeño que sea, de estar entre los sacrificados y ya hemos visto que la regla maximin prohíbe tales aventuras. En cambio, la concepción rawlsiana de la justicia parece ser el resultado natural de la aplicación de esta regla, pues garantiza a todos un amplio margen de libertad individual a la vez que un mínimo razonable de bienes materiales. Además, el orden de prelación entre los dos principios refleja el hecho de que, si bien cabe un ideal de vida que implique la renuncia a los bienes materiales (pensemos en la exaltación de la «señora pobreza» por San Francisco de Asís), es impensable la plenitud humana donde no hay libertad.

4. ¿PRINCIPIOS PRUDENCIALES O MORALES?

Es importante reparar en la naturaleza precisa del argumento resumido en el apartado anterior. Se trata de determinar qué prueba y qué no prueba. Si el argumento es válido, queda demostrado que los dos principios de Rawls constituyen la solución correcta del problema planteado por la posición original. Pero, dado que ese problema es de naturaleza prudencial —recuérdese el carácter autointeresado de las partes—, está por demostrar que los dos principios de Rawls tengan un contenido propiamente *moral*. Con otras palabras: está por demostrar que la solución del problema de la posición originaria sea, a la vez, la solución del problema de la justicia política.

En realidad, Rawls ha previsto esta objeción. Es más, ocurre que el experimento mental de la posición original no está ni mucho menos elegido al azar, sino cuidadosamente diseñado para garantizar que los principios elegidos sean genuinos principios morales. Para comprobarlo, basta colocar una lupa sobre la posición original. De inmediato descubrimos en ella, junto a rasgos que nos son conocidos, otros en los que no habíamos parado mientes:

Para empezar, Rawls ha estipulado cinco condiciones formales que han de ser cumplidas por los principios acordados en la posición original, si es que han de ser aceptados como principios morales. 1) Han de estar formulados en términos generales, de modo que no se incurra en acepción de personas. 2) Deben tener una aplicación universal, o lo que es lo mismo: ser vinculantes para todos. 3) Tienen que ser públicamente conocidos por todos, y todos han de ser conscientes de este hecho; no basta, pues, que los principios sean reconocidos o incluso cumplidos a título particular. 4) Además, los principios han de revelarse capaces de arbitrar cualquier conflicto de intereses estableciendo una jerarquía entre las pretensiones en pugna. 5) Finalmente, deben constituir una instancia última de apelación, contra la que no tenga sentido esgrimir criterios de otro orden.

Rawls confía en que estas cinco condiciones formales actúen como un poderoso filtro que cierre el paso a posturas obusas o egoístas. Recuérdese, además, que las partes de la posición original se encuentran bajo el velo de ignorancia, lo cual garantiza la imparcialidad de sus decisiones. ¿Y no es la imparcialidad otro poderoso antídoto contra la injusticia? Rawls confía en que la acción combinada del velo de ignorancia y aquellas cinco condiciones formales impregne de moralidad el contrato suscrito en la posición original, haciendo de sus cláusulas genuinos principios de justicia.

¿Cuál es el origen de esas condiciones formales? ¿De dónde les viene su autoridad para desestimar unos principios y aprobar otros? Es evidente que Rawls las ha abstraído de la idea espontánea, prefilosófica, que solemos hacernos de la justicia. De seguro recusaríamos todo sedicente principio de justicia que en su enunciado contuviera nombres propios, o no vinculara a todos por igual, o pretendiera ser vinculante a pesar de no haber sido públicamente promulgado (*nulla poena sine lege*), o no resolviera conflictos, o no prevaleciera ante consideraciones de eficacia o utilidad.

Por tanto, la fuerza vinculante de los principios elegidos les viene a éstos de haber sido derivados de una posición original definida por condiciones morales ampliamente aceptadas (*commonly shared presumptions*). Esta supeditación de la teoría moral a las convicciones prefilosóficas del hombre corriente alcanza su expresión más acabada en la noción del «equilibrio reflexivo». Según Rawls, los principios de justicia no se alcanzan con sólo incorporar algunas condiciones morales al diseño de la posición original. Antes bien, los principios así obtenidos han de ser contrastados con nuestras más firmes convicciones morales (*our considered convictions*). Si superan esta prueba, estamos de enhorabuena. Pero si los principios elegidos en la posición original consintieran la discriminación racial o la persecución religiosa o cualquier otra medida política reñida con lo que

de manera intuitiva consideramos justo, deberíamos tomar esto como indicio de la necesidad de reformar el diseño de la posición original añadiéndole nuevas condiciones morales, de suerte que ya no cupiera deducir de ella aquellas injusticias clamorosas. De la posición original así reformada se seguirían entonces nuevos principios, que a su vez habrían de ser contrastados con nuestras convicciones intuitivas, y vuelta a empezar. Este proceso de ajuste mutuo terminaría —provisionalmente al menos— con la situación a la que Rawls denomina equilibrio reflexivo. Los principios alcanzados serían genuinos principios morales.

5. JUICIO CRÍTICO

Al comenzar este capítulo hacíamos referencia a la gran resonancia alcanzada en círculos académicos por las ideas de Rawls. Su *Teoría de la justicia* se ha convertido en un clásico de la filosofía contemporánea. No es de extrañar si se tiene en cuenta que la obra, además de presentar de manera sistemática y completa el complejo argumento a favor de la justicia como equidad que hemos resumido en las páginas precedentes, ofrece análisis muy penetrantes de muchos de los conceptos y problemas capitales de la filosofía moral y política, como la tolerancia, la desobediencia civil, el bien del hombre o la autoestima. Ante la imposibilidad de hacer justicia a tantos aspectos importantes de esta obra, nos hemos de contentar con invitar a su lectura atenta.

Pero si no sentimos empacho en confesar nuestra admiración por la doctrina de Rawls, tampoco podemos dejar de señalar lo que se nos antoja defectos o limitaciones de esta posición¹².

Dirijamos la mirada a los aspectos del diseño de la posición originaria que están llamados a garantizar la relevancia moral de los principios que resulten pactados. Como hemos visto en el apartado anterior, Rawls sólo admite a trámite las propuestas de principios que cumplan cinco condiciones formales, condiciones que, al igual que el requisito de imparcialidad garantizado por el velo de ignorancia, son tomadas por Rawls de nuestra idea habitual de la justicia. Obsérvese que si estipuláramos para el experimento mental de la posición originaria otras condiciones formales (otras «reglas de juego»), se seguirían otros principios de justicia. Es de la mayor importancia, por tanto, justificar la elección de esas condiciones y no otras. Y es precisamente en este punto decisivo donde la posición de Rawls

¹² En el capítulo siguiente nos encontraremos con nuevas críticas al planteamiento de Rawls y en general a la tradición liberal, esta vez procedentes del comunismo.

se muestra extraordinariamente débil. El filósofo americano se limita a invocar la idea común de justicia, la que comparten la mayoría de los ciudadanos de las sociedades avanzadas. Funda, pues, su deducción de los principios de justicia en la vigencia sociológica de ciertas ideas. Mas salta a la vista que este modo de proceder es muy insuficiente, toda vez que las vigencias sociológicas son hechos sujetos a cambios y fluctuaciones. A lo largo de la historia de la humanidad las ideas acerca de la justicia han variado grandemente; e incluso la consideración sincrónica de nuestras sociedades pluralistas registra una considerable diversidad de pareceres. Lo que Rawls debería explicar y no explica es por qué las ideas hoy vigentes en ciertos círculos son preferibles a las vigentes en otros tiempos o en otras latitudes¹³. En la medida en que esta cuestión no es abordada satisfactoriamente, el fundamento último de la teoría de la justicia como equidad no pasa de ser un postulado arbitrario, a despecho de la sutileza con que está elaborado el resto de la teoría.

Ciertamente, la carencia que se acaba de señalar no es casual. Antes bien, responde a la tendencia antimetafísica que caracteriza buena parte del pensamiento anglosajón moderno y de la que está muy impregnada la obra de nuestro autor. Convencido como está de la incapacidad de la filosofía para proporcionarnos acceso a la realidad, persuadido asimismo de la necesidad de renunciar a la evidencia como criterio epistemológico, Rawls no concibe otro modo de escapar al escepticismo moral que fundar el estrato último de su teoría en datos de naturaleza sociológica. Estos datos —las vigencias a que antes aludíamos— presentan la ventaja de ser susceptibles de contrastación empírica y, por ello mismo, fácilmente asumibles (se trata de *weak premises*, en la terminología de Rawls). Pero salta a la vista que tales cimientos son muy débiles, aunque Rawls haya levantado sobre ellos una catedral de seiscientas páginas.

Una segunda línea de crítica se refiere al empleo por parte de Rawls de la teoría de la decisión racional. El recurso a esta teoría

¹³ En distintos lugares Rawls ha advertido expresamente que su intención ha sido únicamente elaborar una teoría de la justicia adecuada a una democracia constitucional moderna, partiendo para ello de los principios de una determinada tradición política: la liberal. Sobre la cuestión de si la teoría es aplicable a otras estructuras políticas y en otros contextos culturales, nuestro autor no se pronuncia. Cf. J. RAWLS, «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica», *Diálogo Filosófico* 16 (1990) 4-32. Acaso debamos ver en tales declaraciones, más que una prueba de modestia, un síntoma de las carencias teóricas que venimos denunciando. Porque el fundamento último de la teoría es sociológico, por eso no puede reclamar validez universal. Lo cual, por otra parte, se compadece mal con la pretensión de que los principios de justicia sean innegociables (*uncompromising, final*): ¿por qué debemos reconocer autoridad suprema a principios que sólo valen restringidamente, es decir, en el marco de nuestra propia tradición cultural?

está llamado a garantizar la perfecta racionalidad del acuerdo alcanzado por las partes contratantes en la posición original. Pero cuando reconstruimos el proceso de deliberación que supuestamente ha de desembocar en la elección de los dos principios de justicia, caemos en la cuenta de que dicha elección no llegaría nunca a verificarse sin el concurso de ciertos factores introducidos subrepticamente en el diseño de la posición original. Por ejemplo, la conveniencia de aplicar la regla maximin es patente tan sólo si damos por supuesto en los electores un temple pesimista que les empuje a inmunizarse contra la mala suerte, o acaso alguna forma de aversión al riesgo. Ahora bien, el temple pesimista y la aversión al riesgo son rasgos psicológicos particulares que, por ser irrelevantes desde el punto de vista moral, han sido podados de la caracterización del sujeto racional que pacta principios políticos en la posición original. Resulta por ello ilícito dar por supuestos esos rasgos a la hora de elegir la regla de elección apropiada a la posición original. Como, por otra parte, la concepción de la justicia como equidad, y más en particular el segundo principio de justicia, dan testimonio de una sensibilidad social muy desarrollada en lo relativo a igualdad y solidaridad, resulta inevitable sospechar que la opción por la regla maximin está condicionada por las preferencias políticas, de corte socialdemócrata, del propio Rawls; preferencias que, por cuanto anteceden y condicionan la magna construcción teórica rawlsiana, no se ven avaladas por ella.

Algo parecido cabe decir respecto a la prioridad del primer principio sobre el segundo. La idea de que la libertad es más importante que la igualdad económica y social es una idea típica de la edad moderna y de su énfasis en la autonomía individual, pero extraña a otros periodos y tradiciones. Por ello, se hacen necesarios argumentos que justifiquen la prioridad de la libertad sobre otros tipos de ventajas. Pero cuanto más vueltas le damos, más nos convencemos de que no es posible extraer de la posición original esta regla de prelación a menos que uno la haya puesto allí previamente, del mismo modo que el prestidigitador tiene que haber aprovechado un descuido nuestro para introducir el conejo en la chistera. De modo que la teoría que estudiamos, más que justificar un principio clave de la tradición liberal, lo presupone entre sus premisas para estar tanto más seguro de luego encontrarlo.

En general, da la impresión de que Rawls, conscientemente o no, ha saturado su posición original de supuestos no explícitos sin los que no se seguirían de ella los principios que él desea mantener. Con otras palabras, las condiciones que garantizan la moralidad de la elección en la posición original no son sólo formales, sino también subrepticamente materiales.

CAPÍTULO XIV

LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

BIBLIOGRAFÍA

BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o.c.; LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, o.c.; ID., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, o.c.; MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, o.c.; MILL, J. S., *Sobre la libertad*, o.c.; NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, o.c.; NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, o.c.; SANDEL, C., *El liberalismo y los límites de la justicia*, o.c.; TAYLOR, C., *Fuentes del yo*, o.c.; ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, o.c.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Al igual que los dos capítulos anteriores, el presente está dedicado a una cuestión de gran actualidad: el debate entre liberalismo y comunitarismo, que durante los últimos años ha hecho correr ríos de tinta, sobre todo en el medio filosófico anglosajón. Se ha situado en el año 1975, fecha de aparición del libro sobre *Hegel* del filósofo canadiense Charles Taylor, el inicio de este intenso debate¹, y no sin alguna verosimilitud, pues esa obra, que alcanzó gran repercusión, supo exponer y difundir con eficacia la crítica hegeliana al «atomismo» propio del pensamiento liberal². Sin embargo, vistas las cosas con mayor perspectiva histórica, la polémica entre liberalismo y comunitarismo puede considerarse como un aspecto o manifestación parcial de un proceso intelectual de más amplio alcance, como es la crítica de la modernidad iniciada en nuestro siglo con *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y prolongada luego por autores tan significativos como A. MacIntyre, R. Spaemann o el propio C. Taylor. Esta circunstancia aconseja que echemos un vistazo, forzosamente muy breve, al proceso histórico que desemboca en el origen de la modernidad, para mejor encuadrar en él el pensamiento liberal. Esta consideración retrospectiva previa tendrá que referirse

¹ Cf. C. S. NINO, *Ética y derechos humanos*, o.c., 130.

² Otros trabajos posteriores de C. TAYLOR han ahondado en esta misma dirección. Es el caso de *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, Cambridge 1979) o de su célebre artículo «Atomism», incluido en el volumen *Philosophy and the Human Sciences* (Philosophical Papers 2; Cambridge University Press, Cambridge 1985).

asimismo a los grandes autores del pasado en que se inspiran los críticos hodiernos del liberalismo: Aristóteles y el ya mencionado Hegel.

Recordemos algunos hechos conocidos. Para el mundo antiguo la existencia de un orden cósmico universal dado de una vez por todas es una evidencia. La plenitud de la existencia humana depende de su correcta inserción en ese orden, que la filosofía se esfuerza por interpretar. Y a la inversa, en desconocer el puesto del hombre en el cosmos o no acatarlo consiste la mayor desmesura (*hybris*) y la causa de las mayores desgracias. Las grandes filosofías de la Antigüedad son, vistas desde esta óptica, cosmovisiones cargadas de instrucción moral.

La creencia en un orden universal previo a la acción humana y dotado de fuerza normativa perdura en la Edad Media. Es lo que Tomás de Aquino, por ceñirnos a un solo caso muy eminente, denomina *lex aeterna*. Las normas que regulan la acción humana en el ámbito individual como en el colectivo reciben su autoridad del hecho de participar en aquella ley eterna, impuesta por la razón divina al cosmos desde siempre y que, precisamente por ser de origen racional, es accesible al conocimiento del hombre.

Pues bien, el complejo período histórico conocido como Modernidad nace con la quiebra de las concepciones metafísicas y religiosas que daban por supuesta la idea de un orden cósmico en el que debía insertarse orgánicamente la existencia humana. En particular, la comprensión teleológica de la naturaleza, compartida por las grandes filosofías del pasado, es sustituida por el planteamiento mecanicista. La naturaleza, concebida ahora como materia inerte y ciega, privada de finalidad y por tanto de sentido, ya no es para el hombre un ámbito en el que integrarse simbióticamente, sino objeto de dominio y manipulación. No otro será el propósito sistemático de la nueva ciencia empírica preconizada por Galileo o Bacon.

Tan profundo cambio en la concepción del mundo no podía menos de tener profundas repercusiones en la idea que el hombre se hace de sí mismo. Recusada la autoridad de las cosmovisiones tradicionales y del orden social basado en ellas, el individuo se ve privado del marco de referencia normativo que le permita orientar su acción. En buena lógica, no podrá aceptar otra ley que la que se dé a sí mismo. Vemos que el ideal moderno de emancipación es inseparable del de autonomía.

Esto se echa de ver con toda claridad ya en Hobbes³. Los seres humanos en estado de naturaleza son sujetos de un ilimitado deseo de apropiación, lo cual, dada la limitación de los recursos naturales,

³ Cf. T. HOBBS, *Leviatán*, o.c.

conduce al enfrentamiento (*bellum omnium contra omnes*). La discordia no puede superarse apelando a criterios de justicia, pues no existe un orden natural o social que proporcione fundamento objetivo a tales criterios; el bien y el mal son relativos a los contingentes deseos particulares de cada sujeto. Al no existir una instancia objetiva a la que apelar, la solución del conflicto provendrá de la voluntad de los individuos que, movidos por su interés, acuerdan contractualmente limitar su propia libertad. Con la ficción teórica del estado de naturaleza del que se sale mediante el contrato social se inicia la filosofía política moderna, para la que sólo el consentimiento de todos los individuos es fuente de legitimidad política.

En Locke, fundador del liberalismo político en sentido estricto, pervive la concepción del Estado como instrumento para el logro de los fines privados de los ciudadanos, instrumento que recibe su legitimidad del asentimiento de éstos⁴. La diferencia esencial con respecto a Hobbes estriba en que el hombre en estado presocial es concebido por Locke como dotado de unos «derechos naturales» que es deber de todos respetar y misión del Estado proteger. Estos derechos se resumen en la célebre triada «vida, libertad y propiedad». Si Hobbes propugna el poder absoluto como única medida eficaz para alcanzar la paz, Locke sostiene que la acción legítima del Estado se limita a la garantía de las condiciones que hacen posible el ejercicio de aquellos derechos naturales⁵, en particular la acumulación de bienes inspirada por la mentalidad burguesa que sus críticos han motejado de «individualismo posesivo»⁶. Complementariamente, Locke es el creador de una doctrina de la tolerancia fundada en el hecho de que las creencias privadas, en particular las religiosas, nada tienen que ver con la salvaguarda del orden público, ni son por tanto competencia del Estado⁷.

Si en su vertiente política el liberalismo se perfila como una teoría del Estado mínimo, en su vertiente económica se caracteriza por la doctrina del *laissez-faire*. Desde Adam Smith a Friedrich von Hayek o Milton Friedman, los economistas liberales han defendido el libre mercado como sistema económico que, sobre respetar los derechos, para ellos sagrados, de la iniciativa individual, se traduce en el

⁴ Cf. J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, o.c.

⁵ Esta concepción del Estado resuena en la «Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, cuyo artículo segundo dice: «El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales». Como es sabido, también la «Declaración de Independencia de los Estados Unidos» (1776) muestra una clara influencia de Locke.

⁶ Cf. C. B. MACPIERSON, *La teoría política del individualismo posesivo* (Fontanella, Barcelona 1970).

⁷ Cf. J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, o.c.

mayor bienestar colectivo. Según estos autores, toda intervención estatal en materia económica resulta a la larga contraproducente. No podemos entrar aquí en la discusión de estas controvertidas tesis, que pertenecen al ámbito estricto de la teoría económica, pero sí debemos advertir que en la doble condición de garante de los derechos individuales y rival del intervencionismo estatal radica una aporía que es consustancial al liberalismo y que divide a los pensadores de esta orientación. Nos referimos al hecho, tantas veces observado, de que el ejercicio de las libertades individuales tiene como condición indispensable el disfrute de ciertas prestaciones sociales como el acceso a la educación o la atención sanitaria, las cuales sólo pueden financiarse mediante sistemas fiscales, que son ciertamente una forma de intervención estatal. Dicho brevemente, la libertad y la igualdad se inhiben mutuamente. Volveremos más adelante sobre esta cuestión decisiva.

En los últimos párrafos hemos reconstruido sucintamente el nacimiento del liberalismo a partir del espíritu de la modernidad. Con ello gana plausibilidad nuestra hipótesis, formulada al comienzo del capítulo, según la cual en realidad la crítica comunitarista al liberalismo no es sino un aspecto de la compleja revisión a que la modernidad está siendo sometida en nuestros días. Entre los cargos vertidos sobre la modernidad se cuenta el de haber incurrido en un cientificismo pernicioso en el terreno epistemológico. Al considerar a las ciencias de la naturaleza como modelo de todo conocimiento legítimo, la mentalidad moderna habría desechado injustificadamente múltiples aspectos de la realidad no accesibles a los procedimientos cuantificadores propios de la ciencia empírica. Semejante reduccionismo habría favorecido el «desencantamiento» del mundo y, en consecuencia, el decisionismo moral. Luego la ciencia natural, abandonada a su propia dinámica y desprovista de criterios éticos objetivos, se habría traducido en pura objetivación de la realidad, incluido el hombre. Los resultados están a la vista: una naturaleza dañada irreparablemente y un ser humano «más allá de la libertad y la dignidad», como reza el título de un famoso libro de Skinner.

Centrándonos en la crítica al liberalismo en su vertiente ético-política, que es lo que ahora más nos interesa, conviene advertir que dicha crítica se refiere ante todo al modo como el liberalismo concibe la relación entre el individuo y el Estado; y que, siendo esta relación objeto de controversia filosófica desde antiguo, no es de extrañar que el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas tenga importantes antecedentes en la historia de la filosofía. Los dos más notables son la polémica de Aristóteles con sofistas como Licofrón y la crítica de Hegel a la ética kantiana. Frente a la tesis sofista del carácter artificial del Estado, al que los ciudadanos se someten por

fuerza o por interés, Aristóteles pone en los instintos de supervivencia y de reproducción el origen primero del Estado, con lo que prueba su carácter natural a la par que la legitimidad de las exigencias que plantea a sus ciudadanos. La comunidad política no es para Aristóteles un mero instrumento para la satisfacción de necesidades privadas previamente definidas, sino el lugar donde, mediante la actividad ciudadana y científica, el hombre puede alcanzar su plenitud.

Por su parte, Hegel recusa el criterio kantiano de universalizabilidad por considerar que conduce a un «formalismo vacío» (cf. *supra*, 11.6). Dado que el mencionado criterio también es de aplicación en el terreno político, las dificultades con que está gravado se dejan sentir también en la concepción kantiana del derecho y el Estado. En efecto, el criterio formal kantiano interviene en su teoría política con el fin de restringir la libertad individual para así hacerla compatible con la libertad de los demás, pero no se traduce en una concepción sustantiva de la política, una concepción definida por fines que se deriven de la pura razón autónoma. Esto se debe a que Kant, dando la espalda a todo presunto orden natural o social que pretendiera erigirse en guía (heterónoma) de la conducta, hace de la voluntad autónoma el principio de su doctrina. El precio de esta autonomía es, siempre según Hegel, un formalismo estéril. Éste se puede superar, sin embargo, tomando como punto de partida, no la voluntad humana, sino el Espíritu, que en su despliegue dialéctico en la historia va generando formas sociales adecuadas a una realización creciente de la libertad y, en esa medida, dando contenido concreto a la moralidad. La abstracta moralidad kantiana (*Moralität*) es superada de este modo por la eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*), el conjunto de deberes del individuo hacia la sociedad de que forma parte. Con esto Hegel realiza un extraordinario *tour de force* intelectual: si los antiguos partían del orden cósmico y los modernos de la libertad humana, nuestro filósofo consigue conectar ambos extremos, en apariencia enfrentados, mostrando que la voluntad del hombre es el vehículo de la vida del Espíritu cósmico, universal ⁸.

2. EL LIBERALISMO

Para los grandes filósofos de la Antigüedad la acción política tenía como fin la vida buena de los ciudadanos. Para Platón, Aristóteles o Cicerón, mostrar la legitimidad de una medida o institución política y mostrar que esa institución favorece la felicidad de los

⁸ Cf. C. TAYLOR, *Hegel...*, o.c., 371ss.

miembros de la comunidad eran una y la misma cosa. Por descontado, este modo de practicar la política presupone la adhesión previa a una concepción de la vida mejor para los hombres, concepción que se considera universalmente válida. A su vez, esta adhesión a una idea de la vida buena puede ser cosa de una minoría sabia que la impondría al resto, como en *La república* platónica, o puede ser compartida por el conjunto de la sociedad, como ocurría en buena medida en la polis griega o en la Roma republicana (al menos según la imagen romántica).

Por el contrario, es característico del Estado liberal moderno el no favorecer ni menos imponer a los ciudadanos un determinado estilo de vida, sino más bien crear las condiciones para que cada cual lleve adelante el modo de vida que estime oportuno, siempre que esto sea compatible con un grado igual de libertad para los demás. Frente a la diversidad de las ideas acerca del bien del hombre propias de las sociedades pluralistas, el Estado ha de mantenerse neutral o equidistante. De este modo, la libertad individual (con su correlato la tolerancia) se convierte en eje central de la política liberal, acérrima enemiga de toda suerte de despotismo o paternalismo.

Es frecuente caracterizar el liberalismo político señalando como su principio fundamental el de la prioridad de la justicia (*the right*) sobre el bien del hombre (*the good*). La flexibilidad del término inglés *right* hace que este principio tenga dos sentidos, ambos válidos por lo que hace al liberalismo. Puede significar, en primer lugar, que los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bienestar general (como veíamos que en ciertos casos está dispuesto a hacer el utilitarismo que sea coherente con sus principios). Y puede querer decir, en segundo lugar, que los criterios de justicia que en una sociedad liberal garantizan los derechos y libertades individuales no pueden ser subsidiarios de una determinada visión del bien del hombre asumida y favorecida por el Estado. No es difícil advertir la vigencia de ambos sentidos de este principio en la posición de un eminente liberal de nuestros días como J. Rawls, cuya posición hemos conocido en el capítulo precedente.

La idea de que a todo individuo le asisten derechos y libertades básicos que han de ser respetados por todos y tutelados por el Estado ha hecho enorme fortuna primero en Occidente y luego a escala universal. Tan grande es hoy el prestigio de los que elocuentemente se ha dado en llamar «derechos humanos» y tan frecuente su invocación, que a menudo se olvida que se trata de una conquista teórica relativamente reciente. Por lo demás, el proceso histórico de reconocimiento de tales derechos ha sido largo y complejo. Suelen distinguirse en él tres grandes etapas, por lo que también se habla de tres «generaciones» de derechos humanos. Locke es el gran inspirador

de la primera generación de derechos, solemnizados luego en textos legales como la *Bill of Rights* de Virginia (1776) o la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Se trata de derechos tales como el derecho a la vida y a la seguridad jurídica, la libertad de conciencia y de expresión, la libertad de desplazamiento y residencia, el derecho a la propiedad privada, el sufragio censitario o el derecho a ciertos tipos de asociación. Fácilmente se echa de ver que la proclamación de estos derechos persigue la delimitación de un perímetro de libertad individual que no puede ser transgredido por el Estado.

En cambio, los derechos de la segunda generación no intentan poner coto a la actividad estatal, sino encauzarla de suerte que garantice a todos los ciudadanos las condiciones materiales mínimas para el libre despliegue de su personalidad. Entran en este capítulo los derechos a la atención sanitaria, la educación, el trabajo, la seguridad social o una remuneración razonable. A estos derechos de naturaleza socioeconómica se añaden ciertas conquistas específicamente políticas, como el sufragio universal, la plena libertad de asociación o el derecho a la huelga. Todas estas pretensiones están reflejadas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, suscrita por las Naciones Unidas en 1948. Nótese que mientras los derechos humanos de la primera generación se inspiraban en la idea del respeto a la libertad individual, los de la segunda se inspiran en el principio de igualdad social. Que entre las dos generaciones de derechos existe una tensión permanente es cosa que ya hemos observado de pasada y a la que volveremos no tardando.

Mencionemos, por último, que en nuestros días se reivindica cada vez con mayor frecuencia una tercera generación de derechos humanos, entre los que se cuenta el derecho a la paz internacional, a la convivencia armónica entre las culturas o a un medio ambiente saludable.

El principio liberal de la prioridad de la justicia tiene como objetivo la defensa de la libertad individual frente a injerencias sociales o estatales. ¿Por qué se ha de conceder a la libertad el lugar supremo en la escala de los valores políticos, tal como hace el liberalismo? Desde sus orígenes en Locke, esta tradición filosófica ha ofrecido distintas fundamentaciones de la supremacía de la libertad.

Los derechos y libertades individuales son defendidos por Locke a título de «derechos naturales», es decir, derechos que, por voluntad divina, asisten al hombre ya en estado de naturaleza, con independencia de todo pacto o convención humana. El Creador ha hecho a todos los hombres libres e iguales: libres para poder vivir como mejor les parezca, iguales en el sentido de tener todos igual derecho a hacer uso de sus capacidades para la conservación de su

vida⁹. Por lo demás, el estado presocial no es anómico. En él rige la ley natural, inscrita por Dios en el corazón de los hombres. Quien atenta contra su prójimo se excluye voluntariamente de la comunidad de los seres racionales, por lo que, a falta de instituciones jurídicas, el ofendido puede legítimamente tomarse la justicia por su mano. Volviendo al uso de las propias facultades para la supervivencia, Locke advierte que el trabajo sólo es plenamente eficaz si quien lo realiza es poseedor de los instrumentos necesarios y del fruto obtenido. En esto estriba la legitimidad de la propiedad privada, que tanta importancia adquirirá en el sistema de este autor.

El carácter explícitamente teónomo de esta fundamentación de las libertades básicas (*life, liberty and state*) se ve confirmado por la doctrina lockeana de la tolerancia, que con toda coherencia garantiza la libertad religiosa pero prohíbe de manera terminante el ateísmo, que socava los fundamentos del orden social previamente establecidos, y el catolicismo.

Aunque el ascendiente ejercido por Locke en la tradición liberal ha sido y sigue siendo inmenso, su doctrina de los derechos naturales apenas cuenta hoy con partidarios. Este hecho no es casual, sino que responde a la lógica interna del liberalismo. Hemos visto, en efecto, que esta doctrina ha avanzado hacia una acentuación creciente de la neutralidad estatal. Las instituciones públicas no pueden favorecer ninguna concepción de la vida buena. Pero dado que estas concepciones reposan por lo general en sendas cosmovisiones religiosas, metafísicas o ideológicas, el principio de neutralidad conlleva la no adhesión a ninguna de tales cosmovisiones por parte del Estado liberal. Y así, desprovista de todo fundamento cosmovisivo, la doctrina de los derechos naturales queda a expensas de una más que improbable confirmación por parte del empirismo cientificista predominante en la cultura moderna.

Otro hito capital en la serie de las justificaciones liberales del valor supremo de la libertad lo constituye el ensayo *Sobre la libertad* de J. S. Mill, en cuyos capítulos III-V se ofrece una variedad de argumentos a favor de lo que este filósofo denomina «individualidad»: la libre autodeterminación de todo individuo adulto. En unos pasajes Mill sostiene que es absurdo que la sociedad imponga a uno de sus miembros un determinado modo de vida, siendo así que él tiene más elementos de juicio que nadie para saber qué es lo que le conviene. En otras ocasiones considera la cuestión desde una perspectiva ins-

⁹ Estas capacidades —pensemos en el vigor o la agilidad— están desigualmente repartidas; pero esto no tiene mayores consecuencias en el estado de naturaleza, donde no tiene sentido la acumulación de bienes.

trumental y advierte que el ejercicio de la libertad es un buen medio para la promoción de la felicidad individual y aun del progreso de la civilización; e, inversamente, insiste en otros pasajes en el carácter contraproducente de las medidas restrictivas de la individualidad. Pero el argumento más interesante de cuantos esgrime Mill es el que señala a la autodeterminación como uno de los ingredientes de la felicidad. La idea no es nueva. La encontramos ya en Aristóteles e incluso antes. En la *Ética a Nicómaco* se insiste repetidamente en que el uso de la razón práctica individual es condición inexcusable de la plenitud humana. Si el esclavo por naturaleza no es apropiado para ese modo superior de existencia, ello se debe precisamente a que no es capaz de la deliberación práctica que le haría *autor* de su conducta.

El hecho de que la justificación de la libertad por parte de Mill haya de acudir a fuentes ajenas a la tradición liberal da que pensar. Volveremos sobre ello más adelante. Entre tanto, merece la pena considerar la actitud que adopta ante la misma cuestión una figura tan eminente del liberalismo contemporáneo como Isaiah Berlin. En sus justamente celebrados *Four Essays on Liberty*, afirma este autor que la capacidad de elegir por uno mismo es «un ingrediente inalienable de lo que hace humanos a los seres humanos»¹⁰. Privar arbitrariamente a un hombre de esa capacidad de autodeterminación es «pecar contra la verdad de que es un hombre, un ser con una vida propia que vivir». ¿En qué se funda esta exaltación de la libertad? Ciertamente no basta apelar a la presunta indisolubilidad de los conceptos de ser humano y de libertad, toda vez que el concepto de naturaleza humana es de suyo controvertido y requeriría prolijas explicaciones que Berlin no ofrece. Además, siempre cabría replicar (y por desgracia se ha replicado a menudo): «de acuerdo en que sin libertad no hay ser humano; pero es que se trata de alcanzar algo que está por encima del ser humano».

Por otra parte, dado que Berlin supone que el concepto de libertad individual era desconocido para el pensamiento antiguo y surge por vez primera como producto tardío de la civilización capitalista¹¹, excluye implícitamente el recurso a fuentes preliberales a la hora de justificar el valor de la libertad.

Pero la defensa que Berlin hace de la libertad individual no se limita a una fácil profesión de humanismo. Su posición se funda en la idea de que los fines que persigue la acción humana no forman un sistema armónico y coherente, como dogmáticamente se ha creído desde antiguo. Antes bien, esos fines plantean exigencias heterogé-

¹⁰ Cf. I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o.c., 62.

¹¹ Ibid., 41-43.

neas e incompatibles. Sólo cabe satisfacer unas al precio de sacrificar otras, y ni siquiera cabe ordenarlas todas de manera definitiva en una única escala de valores que pudiera orientar la deliberación. De aquí se sigue que ni hay un único modelo de conducta racional, ni tiene sentido el empeño de encontrar una solución definitiva al problema de cómo avenir los juicios de valor discrepantes. El pluralismo irreductible de los ideales de vida revela la radical ilegitimidad de toda suerte de despotismo, incluso el mejor intencionado, al tiempo que hace brillar el valor incomparable de la libertad individual ¹².

En conexión con este rechazo del dogma de la congruencia de los valores Berlin ha elaborado su conocida distinción entre dos conceptos de libertad. Por libertad negativa entiende no-interferencia: soy libre en la medida en que disfruto de un espacio de acción en el que no se producen injerencias de la sociedad. Por libertad positiva entiende Berlin autodeterminación: soy libre en la medida en que, sacudiéndome el yugo de las coerciones internas o externas, tomo las riendas de mi existencia. Ambos tipos de libertad son intrínsecamente valiosas, pero Berlin no deja de señalar que la libertad positiva está más expuesta a la manipulación que la negativa. A lo largo de la historia ha sido frecuente, en efecto, que un individuo o grupo, invocando su superior conocimiento del orden de valores objetivo y único que hemos visto rechazar a Berlin, se postulara como conocedor de los «verdaderos intereses» del resto y, so capa de hacerlos verdaderamente libres, ejerciera sobre ellos un despotismo pretendidamente benefactor. Por cierto que esta misma falsificación de la libertad positiva se da a veces en el fuero interno de cada individuo. Tal ocurre cuando éste acepta cualquiera de las numerosas ideologías que le invitan a reconocer dentro de sí un yo superior, lúcido, soberano, y otro inferior, pasional, empírico, que habría de ser reprimido por el primero en aras de la «verdadera libertad».

A lo largo de los próximos capítulos, dedicados a la cuestión del bien del hombre, abordaremos la cuestión de los «verdaderos intereses». Lo que ahora más importa es advertir que la hipótesis fundamental de la inexistencia de un único orden de valores, sobre la que reposa la defensa de la libertad por parte de Berlin, surge en realidad un efecto contrario al deseado por nuestro autor, toda vez que debilita la misma afirmación del valor incondicionado de la libertad. Por lo mismo que Berlin afirma la incommensurabilidad de las concepciones del bien, se priva de la posibilidad de justificar su personal preferencia por la libertad ante quienes se declaren partidarios de postergarla en favor de otros principios. Todo ideal de vida queda re-

¹² Véase el final del trabajo «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*.

ducido a la condición de opción arbitraria, incapaz de dar razón de sí misma.

3. LA APORÍA DEL LIBERALISMO

Las consideraciones precedentes pueden haber dado una idea de la dificultad que reviste el intento liberal de fundamentar el valor supremo de la libertad sin transcender los límites argumentativos de la modernidad. Ahora nos volvemos a otra dificultad teórica a la que se enfrenta el liberalismo, la suscitada por el hecho, tantas veces observado, de que la libertad puede entrar en conflicto con las condiciones de su ejercicio.

Al reconstruir, páginas atrás, el proceso histórico por el que se ha ido configurando la relación de derechos humanos que hoy se reconoce comúnmente como vinculante, notábamos que a los derechos de primera generación, inspirados en la idea de libertad, se había añadido con el tiempo una segunda generación de derechos, que giran en torno al principio de igualdad. Este añadido responde a la convicción de que para poder ejercer los derechos de la primera generación es imprescindible contar con unas condiciones mínimas por lo que hace a salud, educación, seguridad social, etc. La enfermedad, la ignorancia o la miseria convierten en papel mojado el más solemne reconocimiento de libertades civiles.

Como es notorio, el problema estriba en que el modo habitual de garantizar a todos los miembros de una sociedad el disfrute de estos derechos socioeconómicos consiste en la puesta en práctica de políticas fiscales redistributivas que financien las prestaciones básicas apuntadas, políticas que por su misma naturaleza infringen el derecho del individuo a disponer libremente de lo que legítimamente le pertenece.

Confrontada con este dilema, la tradición liberal se ha escindido en dos corrientes. Una de ellas, que se remonta a Rousseau y tiene a Rawls como su más caracterizado exponente contemporáneo, se muestra partidaria de practicar ciertas restricciones de la libertad en aras de la igualdad. La otra, que arranca de Locke, declara sagrados los derechos del individuo, señaladamente el de propiedad, y en consecuencia condena toda intervención redistributiva por parte del Estado. Tal es la opinión que hoy defienden los economistas neoliberales partidarios del Estado mínimo, que defienden la iniciativa privada y la libertad de mercado alegando que esta política se traduce en el mayor bienestar general. En el terreno filosófico, el que aquí más interesa, el intervencionismo estatal ha sido criticado por los

pensadores libertarios, el más conocido de los cuales es el estadounidense R. Nozick.

Recordemos el lugar central que ocupan los derechos individuales en la posición de Locke. Todo ser humano es propietario natural de su propia persona y tiene un derecho absoluto sobre «el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos». La relación del individuo con el Estado es puramente exterior e instrumental: los hombres se asocian para la defensa de su propiedad, sin la cual la libertad es impracticable y la misma vida corre peligro. En esta misma línea, Nozick afirma el derecho ilimitado del individuo sobre su cuerpo y propiedades. La única actividad legítima por parte del Estado es la encaminada a la defensa de la libertad, la vida y la propiedad de los ciudadanos. El Estado me puede y debe obligar a respetar los derechos de los demás, pero no puede exigirme benevolencia o solidaridad hacia ellos. Las políticas fiscales redistributivas, el precepto de prestación de auxilio o el servicio militar obligatorio son, a juicio del pensamiento libertario, abusos de la maquinaria estatal que deberían ser abolidos. Y otro tanto cabe decir de las interferencias del Estado en materia de actividad económica, tales como el establecimiento de un salario mínimo, de condiciones de seguridad laboral o de seguridad social. Incluso la obligatoriedad del uso del cinturón de seguridad o del casco de motorista les parece una forma de paternalismo que atenta contra la libertad individual.

Especial interés reviste la crítica de la justicia distributiva desarrollada por Nozick en su libro *Anarchy, State and Utopia*¹³. A juicio de este autor, la idea misma de justicia distributiva es falaz por cuanto presupone que entre las múltiples distribuciones posibles de la riqueza y los ingresos en una sociedad hay una que es preferible desde una perspectiva moral. Las distintas concepciones de la justicia definen esta distribución preferible de acuerdo con diversos criterios o combinaciones de criterios (utilidad total, utilidad media, igualdad, méritos, necesidades, etc.). Como quiera que las asignaciones reales de recursos en cualquier sociedad se apartan mucho de las distribuciones que en cada caso se consideran óptimas, al Estado le correspondería una función redistributiva llamada a corregir la discrepancia entre el ideal y la realidad. Pero en realidad ni hay tal distribución preferente, ni al Estado le compete tarea redistributiva alguna. Antes bien, tal intervención comportaría una lesión injustificable del derecho de cada individuo a disponer libremente de lo que legítimamente le pertenece. Lo decisivo desde el punto de vista de la justicia no es, por tanto, qué configuración precisa presente la asignación de bienes a individuos en una sociedad en un momento

¹³ Cf. R. NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, o.c.

dado, sino *cómo se haya llegado* a tal asignación. Si cada individuo ha adquirido de manera legítima lo que posee (sea por un acto originario de apropiación, sea por habérselo transferido su anterior dueño, que a su vez lo poseía por apropiación originaria o por transferencia), la distribución de recursos es justa con independencia de cuánto tenga cada uno¹⁴.

4. EL COMUNITARISMO

Hagamos balance provisional de la polémica entre aquellos liberales partidarios estrictos de la libertad, como Nozick, y aquellos otros que, reconociendo la primacía de la libertad, creen, como Rawls, que ésta ha de verse restringida por la aspiración a la igualdad. Muchas personas juzgarán que, intuitivamente al menos, la postura de Rawls resulta más atractiva que la de Nozick, toda vez que están a la vista ciertas consecuencias muy negativas del ultraliberalismo (capitalismo salvaje, explotación del tercer mundo, desigualdades crecientes, formación de monopolios que liquidan la competencia, falta de solidaridad social y de participación en la vida política, etc.). Sin embargo, esas mismas personas habrán de reconocer, ahora en el plano argumentativo, que la posición de Nozick destaca por su coherencia: si se parte de la afirmación absoluta de los derechos individuales a la libertad y la propiedad, resulta en efecto muy difícil justificar la restricción de esos mismos derechos en atención a principios como el de diferencia, ajenos al repertorio inicial del liberalismo.

¹⁴ Resulta instructivo reflexionar sobre el siguiente ejemplo del propio Nozick, destinado a mostrar lo difícil que resulta la defensa de cualquier concepción de la justicia distributiva. Llamemos D1 a la distribución de bienes que la teoría rival considera perfectamente justa. Ahora supongamos que un afamado jugador de baloncesto firma con los directivos de su club un contrato por el que percibirá una parte (digamos 25 centavos) del precio pagado por cada espectador para adquirir su entrada. A lo largo de la temporada un millón de aficionados acuden al estadio a ver los partidos del equipo, con lo que nuestro jugador se embolsa 250.000 dólares, mucho más que cualquiera de sus compañeros. Llamemos a la nueva distribución de recursos D2. El partidario de la justicia distributiva habrá de afirmar que D2 es menos justa que D1, pues queda dicho que D1 es, a su juicio, máximamente justa. Sin embargo, resulta inexplicable que se haya podido llegar a una situación injusta siendo así que se partía de una situación justa por hipótesis y que todos los pasos dados son asimismo intachables desde el punto de vista de la justicia: ¿No tenían derecho los espectadores a usar como quisieran del dinero que en justicia les correspondía? ¿No tenían derecho el jugador y su club a firmar el contrato que estimasen oportuno? ¿Acaso se ha lesionado a terceras partes siendo así que sus bienes siguen intactos?

Los críticos comunitaristas ¹⁵ sostienen que este dilema revela dificultades más profundas en los fundamentos teóricos, a menudo no explícitos, del liberalismo. Particularmente agudas son, a este respecto, las reflexiones de Charles Taylor, quien ha sostenido que la afirmación por parte de Nozick de la prioridad absoluta de los derechos individuales sólo es inteligible si se da por supuesta una concepción «atomista» del ser humano ¹⁶. El atomismo considera al individuo como unidad básica, completa en sí misma, y a la sociedad como instrumento constituido por los individuos para el logro de sus fines particulares. Esta concepción del hombre es, cabalmente, el reverso de la doctrina aristotélica según la cual el hombre no es autosuficiente, sino constitutivamente social. Y si resulta comprensible que para Aristóteles el individuo tenga obligaciones para con la sociedad a la que debe su identidad personal y la posibilidad de su plenitud, también es claro, a la inversa, que para el atomismo moderno el individuo no tiene por naturaleza ningún deber de pertenecer a una sociedad que le es extraña, ni obligación de contribuir a mantenerla o de obedecer sus leyes. Todos estos deberes, cuando existen, son fruto de su consentimiento, que no naturales.

Por lo general los pensadores liberales se muestran renuentes a conceder que sus doctrinas políticas se apoyen en una determinada imagen del hombre. Esto obedece a razones tanto históricas como sistemáticas. Si durante siglos se había pensado en Europa que la comunidad de fe era el único fundamento firme de la convivencia pacífica, la amarga experiencia de las Guerras de Religión hizo nacer la suspicacia hacia toda visión filosófica del hombre que se pretendiera universalmente válida. Por otra parte, cada antropología comporta, en potencia al menos, una doctrina de la vida mejor para el hombre, y ya sabemos que el principio de la prioridad de la justicia (*right*) exige la neutralidad del Estado hacia los distintos estilos de vida. Con eso y todo, Taylor se las ingenia para mostrar que la antropología atomista es indispensable para el liberalismo.

A diferencia de lo que ocurre con una simple orden de respetar esto o aquello, la afirmación de un derecho posee fuerza moral. Implica que ciertas propiedades o capacidades de los seres humanos poseen valor absoluto (como la capacidad de formarse opiniones propias o de vivir de acuerdo con ellas) o bien son condiciones necesarias para el ejercicio de esas capacidades (como ocurre con la pro-

¹⁵ Puede encontrarse una exposición general del comunitarismo en C. THIEBAULT, *Los límites de la comunidad* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992); y una elaborada crítica desde la perspectiva liberal en W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea* (Ariel, Barcelona 1995) 109-177.

¹⁶ Cf. C. TAYLOR, «Atomism», a.c.

piedad privada, según los ultraliberales). Ahora bien, sería del todo incoherente afirmar el valor absoluto de esas facultades al tiempo que se niega que todos tengamos la obligación de fomentarlas en los demás y en nosotros mismos. Y como quiera que el desarrollo y el ejercicio de la autonomía moral sólo es posible en una sociedad dotada de instituciones adecuadas, se sigue que el postulado liberal de la primacía de los derechos entraña, contra lo que podía parecer, la obligación de mantener la sociedad y obedecer sus leyes.

Esta es, desde luego, una conclusión inaceptable para Nozick, que desea ver al individuo como exento de otras obligaciones que las que libremente quiera asumir. Pero la única manera que le queda al libertarismo de eludir ese resultado es — con esto se cierra la primera parte del argumento de Taylor — aferrarse a la hipótesis atomista, según la cual el ser humano es plenamente humano con independencia de su vida en sociedad.

Una vez salen a la luz los supuestos antropológicos del liberalismo, un amplio flanco de esta tradición queda expuesto a la crítica. La hipótesis atomista es, en efecto, muy difícil de sostener, como ha mostrado de manera convincente y prolífica el propio Taylor en su obra mayor, *Las fuentes del yo* ¹⁷. La tesis fundamental del libro dice que la identidad personal hunde siempre sus raíces en una concepción del bien mediada histórica y socialmente. No somos yo es exentos que se han definido a sí mismos en una campana de vacío. Si la ética moderna ignora esta verdad, ello se debe a su centramiento en el problema de la obligación moral, y más en particular en las obligaciones de justicia. Pero basta que nos preguntemos por lo que está entrañado en nuestras reacciones morales más habituales — el respeto a la vida o la dignidad de otra persona, por ejemplo — para que se ilumine el trasfondo (*background picture*) que les da sentido, la ontología moral de que se alimentan. Este trasfondo incluye en todos los casos una jerarquía de valores que privilegia algunos como incomparablemente superiores. La identidad personal se define en buena medida por la adhesión a una escala de valores: digo quién soy yo cuando señalo qué cosas me importan. Y si es verdad que la libertad personal desempeña un papel importante en la formación de la personalidad, también lo es que la materia de las opciones morales es proporcionada por el medio social. La creación libre de un valor por parte de la voluntad individual es impensable.

El grueso de *Las fuentes del yo* está dedicado a la investigación de los ideales morales sustantivos que definen la identidad moderna. Junto a los bienes proclamados por las éticas universalistas, como la justicia o la democracia, Taylor detecta la pujanza del valor de la

¹⁷ Cf. C. TAYLOR, *Fuentes del yo* (Paidós, Barcelona 1996).

vida corriente (familia y trabajo), la benevolencia universal, el control tecnológico de nuestras condiciones de existencia, la autonomía personal. No podemos seguir aquí el complejo hilo de su argumentación, que es a la vez histórica y filosófica. Lo que va dicho ayudará a entender una de las tesis características de la filosofía moral de Taylor. A juicio de este pensador y contra lo que sostiene el liberalismo, el bien es anterior a lo justo. No defendemos unos principios de justicia porque la razón sea capaz de darles una justificación perfectamente neutral y objetiva, sino porque encaja mejor con nuestra concepción del ser humano y del sentido de su existencia, una concepción socialmente mediada y definida por valores a los que nos sentimos profundamente adheridos. Esto es particularmente claro, piensa Taylor, en la teoría de la justicia de J. Rawls. Éste parte de una teoría débil (*thin*) del bien humano, que comprende únicamente bienes muy básicos. Pero sus principios de justicia, en particular el de diferencia, nos resultan aceptables únicamente porque concuerdan con nuestras convicciones previas, las cuales son inseparables de una teoría fuerte (*thick*) del bien humano. ¿Cómo explicar que «en la justicia como equidad los hombres acepten compartir su destino», si no es apelando a un ideal de solidaridad que la teoría no justifica racionalmente, sino que da por supuesto?

El liberalismo es la filosofía política de la modernidad¹⁸. Esto podría inducir a creer que el rechazo por parte de Taylor del postulado liberal de la prioridad de lo justo sobre el bien sea síntoma de un rechazo a los ideales de la modernidad en su conjunto. Nada más lejos de la verdad. Taylor tiene un alto concepto de valores típicamente modernos como la libertad, la democracia o los derechos humanos. Pero cree que estos valores no se defienden del mejor modo con los menguados recursos teóricos del naturalismo moderno. Por otra parte, cree en la necesidad de llegar a compromisos entre la ética universalista de la razón moderna y los principios emanados de la experiencia histórica concreta de las comunidades culturales. Este eclecticismo ha caracterizado tanto sus diagnósticos culturales¹⁹ como sus tomas de posición respecto a problemas políticos concretos²⁰.

En cambio, encontramos un rechazo frontal de la modernidad, y no sólo del liberalismo, en las obras de Alasdair MacIntyre, el segundo de los autores comunitaristas que vamos a exponer. La obra que dio celebridad a MacIntyre se titula *Tras la virtud*. En ella se

¹⁸ Cf. J. GRAY, *El liberalismo* (Alianza, Madrid 1994).

¹⁹ Cf. C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad* (Paidós, Barcelona 1994).

²⁰ C. TAYLOR, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (Presses de l'Université Laval, Saint-Foy 1992).

sostiene que el lenguaje moral contemporáneo se encuentra en una situación de lamentable desorden. No es un discurso unificado y coherente, sino una amalgama de fragmentos inconexos de los más diversos orígenes. Síntoma de esta situación es el hecho de que los debates morales (aborto, guerra justa, fiscalidad) resulten a menudo inzanjables. Cuando uno reconstruye las posiciones enfrentadas, descubre que parten de premisas radicalmente inconmensurables, deudoras de tradiciones diversas, lo que hace imposible el entendimiento. Debido a su incapacidad para decidir racionalmente estas discrepancias, la cultura contemporánea se ha vuelto emotivista. El lenguaje moral es hoy, lo sepamos o no, un instrumento de manipulación.

Responsable de este naufragio del discurso moral fue el advenimiento de la modernidad, que trajo el rechazo de la tradición aristotélica, o más bien de partes esenciales de ella. Las normas morales se habían justificado hasta entonces como reglas que ayudaban al ser humano a alcanzar su plenitud, su *télos*. El abandono moderno de la concepción teleológica de la naturaleza, hasta entonces dominante, privó a la ética de este argumento legitimador. Sin embargo, las normas morales no perdieron de inmediato su vigencia, sino que, absurdamente desgajadas de la cosmovisión que les daba sentido, siguieron dominando las conciencias. No es de extrañar que los posteriores intentos ilustrados de justificar racionalmente la moral se vieran abocados al fracaso: intentaban salvar las ramas habiendo talado el tronco. Por cierto que esta sentencia condenatoria alcanza de lleno al individualismo liberal y a la creencia en los derechos naturales. Creer en ellos, dirá MacIntyre, es como creer en unicornios.

Nietzsche ha sido uno de los primeros en ver claro. Su propuesta es una huida hacia adelante: es la autoafirmación del superhombre que, ante la imposibilidad de encontrarle fundamento racional a la moral, procede a crear sus propios valores. La alternativa es la vuelta atrás, el regreso a la tradición aristotélica premoderna en busca de los fundamentos del orden perdido. MacIntyre escogerá este segundo camino.

El problema consiste en cómo revitalizar el enfoque aristotélico una vez rechazada de manera concluyente por la ciencia moderna lo que MacIntyre denomina la «biología metafísica» de Aristóteles. La estrategia de nuestro autor consistirá en reconstruir el concepto de *virtud*, central para la ética clásica, sin recurrir a causas finales. Los tres instrumentos teóricos de los que se valdrá MacIntyre son los conceptos de práctica, narración y tradición.

En el idiolecto de MacIntyre, una *práctica* es una actividad cooperativa socialmente establecida que persigue ciertos «bienes internos». La pintura, por ejemplo, es una práctica. Los bienes internos

que la definen son la experiencia de la creación artística, por una parte, y por otra las obras resultantes. Nótese que estos bienes no pueden obtenerse de otro modo que mediante la práctica correspondiente, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con un bien externo como el dinero que acaso obtenga el pintor con su trabajo. Por otra parte, tales bienes son apreciados en la medida en que se participe en la actividad (sea como pintor, como contemplador o como estudioso). Quien se mantenga enteramente al margen verá en la pintura una actividad carente de sentido, como no sea el de la obtención de bienes externos como los mencionados.

En el ejercicio de las prácticas caben muy distintos grados de maestría o excelencia. MacIntyre definirá la virtud como «cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas»²¹. Ciertas virtudes son indispensables para cualquier práctica, como ocurre con la justicia, el coraje y la sinceridad. Otras son peculiares de una u otra práctica en particular. En todo caso, al ser las virtudes varias, se hace indispensable contar con un marco de referencia que permita jerarquizar en cada caso su importancia relativa.

Ese marco u horizonte de referencia no puede ser otro, a juicio de MacIntyre, que la unidad *narrativa* de la vida humana. Por más que la filosofía moderna tienda a explicar la conducta descomponiéndola en acciones discretas a las que luego se da una interpretación naturalista, lo cierto es que nuestra autocomprensión espontánea inserta siempre las acciones en contextos narrativos más amplios que las hacen inteligibles. Al desconocido que se nos acerca y nos susurra unas palabras extravagantes lo entendemos haciendo de él un cuasipersonaje de una narración: debe ser un agente secreto que pronuncia la contraseña de reconocimiento, o alguien que ha hecho una apuesta con un amigo que nos acecha oculto. Las narraciones no son, por tanto, cosa de poetas: la conducta humana, con sus planteamientos, nudos y desenlaces, con su impredecibilidad y su carácter teleológico, es siempre narración puesta por obra. Esto explica que el mito sea un instrumento de educación moral presente en todas las culturas.

Pero hay más: la narración que es mi vida está entrelazada con muchas otras narraciones vitales y, en último término, con la historia de la comunidad de la que formo parte. Mi «punto de partida moral» es social, histórico: formo parte de una *tradición* viva que se mantiene en parte gracias a la práctica de las virtudes.

Llegados a este punto estamos en condiciones de apreciar el impacto crítico de esta teoría de la virtud sobre el liberalismo moderno.

²¹ Ibid., 137.

Frente a la pretensión liberal de que el individuo es lo que él decide de manera autónoma hacer de sí mismo y no tiene más deberes y responsabilidades que los libremente asumidos, MacIntyre insiste en que la identidad personal no es separable de su contexto histórico y social. Mi búsqueda del bien nunca es estrictamente individual, pues se orienta siempre hacia un horizonte de bienes definidos culturalmente. De ahí que la aspiración moderna al universalismo moral sea una quimera. En realidad, no puedo deshacerme de la particularidad, del pasado que soy. «Lo que importa a estas alturas – dirá MacIntyre – es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales el civismo y la vida intelectual y moral puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que ya se ciernen sobre nosotros»²².

A lo largo de la presente obra nos hemos vetado – por razones de orden expositivo que nada prejuzgan sobre la cosa misma – el abordar de manera explícita la relación entre ética y religión. Tampoco ahora nos apartaremos de este modo de proceder. Pero no por ello dejaremos de advertir que el comunitarismo contemporáneo, al apelar del modo expuesto a las tradiciones históricas, abre vías prometedoras al planteamiento propiamente filosófico de este problema. Lo que a última hora está en juego es el modo de entender la naturaleza de la razón humana. Frente a la abstracta razón moderna, el comunitarismo propugna una razón consciente de sus presupuestos históricos y naturales, incluidos los de índole específicamente religiosa. No pudiendo abordar aquí las implicaciones de esta idea²³, nos limitaremos a apuntar que este planteamiento sugiere el abandono de la concepción de razón y fe como dos magnitudes mutuamente extrañas, a favor de la copertenencia o solidaridad de ambas facultades. No deja de ser significativo que tanto C. Taylor como Al. MacIntyre reconozcan abiertamente en sus libros su deuda con la cosmovisión cristiana.

²² Ibid., 322.

²³ Hemos considerado alguna de estas implicaciones en L. RODRÍGUEZ DUPIA, «La utopía racional de la modernidad», *Estudios Trinitarios* 35 (2001) 115-133.

DOSSIER DE TRABAJO I UNIDAD

EL DILEMA DEL JEFE DE DEFENSA CIVIL

Es usted el Jefe de Defensa Civil de una ciudad, ha recibido la noticia de que va a desencadenarse un tornado de tal magnitud que es muy probable que nadie pueda sobrevivir al mismo.

El Jefe , tiene la posibilidad de utilizar el refugio subterráneo que solo puede albergar a seis personas, pero hay doce que quieren entrar en el. Las características de esas doce personas son las siguientes. Haga su elección y quédese con seis.

1. Un músico de 40 años, drogadicto.
2. Un abogado de prestigio, de 27 años.
3. La esposa del abogado, de 24 años, ambos quieren estar juntos, en el refugio o fuera de el.
4. Un sacerdote católico de 35 años.
5. Una prostituta de 25.
6. Un joven pandillero de 18 años, conocido por los desordenes y afición a tomar bienes ajenos.
7. Una profesora de primaria de 20 años.
8. Un Ingeniero en sistemas de 30 años, que solo acepta entrar al refugio si lleva su pistola.
9. Un pastor evangélico de 65 años.
10. Un mecánico de 55 años, raza negra.
11. Un homosexual de 40 años.
12. Una niña de 12 años con retardo mental.

ACTIVIDADES PARA EL ANÁLISIS ETICO

Este trabajo es en grupos.

- a. ¿ Con que criterios ha hecho Usted la selección y ordenamiento de las personas? Por que.
- b. Que jerarquía de valores sostiene la decisión que ud. Ha tomado?
- c. ¿Cual es su concepción sobre la dignidad de la persona?
- d. Realizar un ejercicio de reflexión acerca de su decisión, indicando las consecuencias de la misma , desde un punto de vista ético.

I. Pautas generales para resolver los casos¹

El objetivo de Método del Caso consiste en enfrentarnos con un escenario pretendidamente ambiguo, en el que es preciso tomar una decisión y éticamente aceptable. Se trata de un trabajo cooperativo, no competitivo, que es el marco en que se toman las decisiones en la empresa: en él se unen la participación activa, las ideas compartidas y la búsqueda de soluciones justas y viables.

Existen diversas formas de aproximarse a estos casos. Un proceso concreto a seguir es el llamado *Seven Steps Moral Reasoning Model* que propone siete cuestiones sucesivas:

1º) *¿Cuáles son los hechos relevantes?* Indicarlos tras la lectura detenida del caso, añadiendo una crítica de la información que determine qué datos faltan (aunque las decisiones se toman siempre con un número limitado de datos).

2º) *¿Qué problemas éticos aparecen?* Seleccionarlos y agruparlos por niveles: los que apuntan a la moralidad del sistema o de las instituciones; los que se inscriben en el plano organizativo; los que tienen que ver con aspectos individuales.

3º) *¿Qué alternativas se pueden barajar para solucionar los problemas éticos planteados?* Distinguir: acciones a nivel individual; estrategias o estructuras a cambiar para solventar la situación conflictiva; legislación o alternativas de política global.

4º) *¿Quiénes son los «afectados» en cada supuesto?* Siempre va a salir alguien perjudicado y es conveniente minimizar los impactos negativos previsibles. Para ello conviene identificar con la mayor amplitud de miras los distintos colectivos o personas implicadas en el caso y en las distintas alternativas.

5º) *¿Qué calidad ética tienen esas alternativas?* Se pueden utilizar distintos modelos éticos para analizar esas alternativas, sabiendo que todos aportan algún elemento positivo de juicio: o bien el modelo utilitarista (que se fija en las consecuencias de cada alternativa), o el modelo deontologista (que analiza los derechos y deberes de cada uno), o el modelo de la justicia social (que evalúa cómo se van a repartir los beneficios y los costes de cada alternativa). Para no perderse en divagaciones es importante tener muy presente que lo decisivo es averiguar cuál es el bien posible aquí y ahora.

6º) *¿Qué dificultades prácticas voy a encontrar?* El objetivo final es llegar a la acción. Por tanto, hay que ser realista a la hora de hacer propuestas prácticas: de ahí el preguntarse por las dificultades prácticas previsibles para llevar a cabo la acción que parece éticamente más deseable (circunstancias personales u organizativas, legislación, prácticas habituales del sector, presiones que suelen producirse...). ¿Cómo hacerles frente? ¿Dónde podríamos encontrar, por el contrario, ayuda?

7º) *¿Qué habría que hacer? ¿Cuál sería la decisión razonada y éticamente aceptable?* Y, para responder a ello, hay que preguntarse también: ¿cómo planificar la ejecución?, ¿cómo comunicarla?, ¿cómo motivar?, ¿cómo actuar?, ¿cómo controlar la ejecución y sus efectos?

UNIDAD II

II UNIDAD: ETICA PARA LA SOCIEDAD CIVIL

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Analizar las tres formas en que una sociedad puede vivir los valores morales : monismo moral, politeísmo moral, pluralismo moral.
2. Conocer los contenidos de la Etica Cívica como conjunto de valores y normas mínimas que comparten los miembros de una sociedad pluralista.
3. Comprender los Derechos Humanos como los mínimos compartidos actualmente por las sociedades democráticas occidentales.
4. Fomentar una actitud dialógica para conjugar esfuerzos en la creación de un mundo mas justo y humano.

CONTENIDOS

1. Pluralismo moral y pluralismo ético
2. Rasgos de la Etica Cívica.
3. Contenidos de la Etica Cívica y los Derechos Humanos.
4. Etica de Mínimos y Etica de Máximos.
5. Desarrollo de una Actitud Dialógica.

SELECCIÓN DE LECTURAS

II UNIDAD

ETICA PARA LA SOCIEDAD CIVIL

1. ***La Etica Empresarial en el contexto de una Etica Cívica.***
Adela Cortina.
2. ***Semblanza de una Etica Cívica.*** Adela Cortina.

BIBLIOGRAFÍA BASICA

- Camps, V. ***Los Valores en la Educación*** Alauda-Anaya, Madrid 1994.
- Cobo J. ***Educación Etica*** Endimión, Madrid 1993.
- Cortina A. ***Etica Mínima*** Tecnos, Madrid 1992.
- Cortina A. ***Alianza y Contrato*** Ed. Trotta, Madrid 2001.
- Cortina A. ***La etica de la Sociedad Civil*** Alauda- Anaya, Madrid 1994.
- Ellacuria I. ***Filosofía de la realidad histórica*** Ed. Trotta, Madrid 1991.
- Keane, J. ***Democracia y Sociedad Civil*** Ed. Alianza, Madrid 1992.
- Zubiri X. ***Sobre el Hombre*** Ed. Alianza, Madrid 1986.

Capítulo 2

LA ETICA EMPRESARIAL EN EL CONTEXTO DE UNA ETICA CIVICA

I. UNA PRIMERA APROXIMACION A LA ETICA CIVICA

Hace algunos años el médico y filósofo español Pedro Laín Entralgo caracterizaba la ética cívica como aquella que

cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo o el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenezcamos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades y regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible.

Cuando Pedro Laín escribió estas palabras había pasado poco tiempo desde que se promulgó la Constitución española de 1978, que, entre otras cosas, proclamaba la libertad religiosa, y este hecho había producido en nuestro país un gran desconcierto en el terreno moral, desconcierto que nuestro autor quería ayudar a disolver de alguna manera. ¿De qué se trataba?

Aunque a lo largo de este capítulo confiamos en ir dando respuesta detallada a esta pregunta, avanzaremos desde el comienzo una breve contestación.

II. EL HECHO DEL PLURALISMO MORAL

Con anterioridad a la Constitución de 1978 España era un Estado confesional, lo cual tenía claras repercusiones, no sólo políticas y sociales, sino también en el modo de comprender la religión y la moral.

En lo que se refiere a la moral, una buena parte de la población venía entendiéndola como una parte de la religión. En definitiva —se pensaba— si la ética quiere indicarnos qué carácter o estilo de vida hemos de asumir para ser felices, nadie puede descubrírnoslo mejor que Dios mismo que nos ha creado. Y en lo que respecta a esos deberes que suelen denominarse «morales» y que se imponen a la conciencia de cada hombre, ¿qué autoridad tienen tales deberes para exigir su cumplimiento? ¿Dónde se fundamenta la obligación moral si no es en la voluntad de Dios?

Se creía, por tanto, desde estas perspectivas que la moral debía quedar asumida en la religión, se tomara como saber para forjar un estilo de vida o para llegar a decisiones justas. Y en este sentido, debía dividirse en dos partes: la *ética individual*, que se refería a los deberes y virtudes que un individuo debe asumir para alcanzar su perfección, y la *ética social*, preocupada por las relaciones que los hombres entablan entre sí en la familia, en el trabajo y en la vida política.

Las cuestiones referentes al mundo económico, como es el caso de la legitimidad de la propiedad, el precio y el salario justos o el valor del trabajo, debían formar parte de la ética social que, a su vez, constituía una aplicación de la verdad revelada al mundo económico realizada por el magisterio de la Iglesia. Las cuestiones empresariales quedaban, pues, englobadas en la ética social, que era, a su vez, una parte aplicada de la religión; sin embargo, hay que reconocer que el poder político siempre fue más proclive a atender a la Iglesia en cuestiones de moral individual que en cuestiones de moral social. En cualquier caso, la ética aparecía como parte de la religión y como fundamentada exclusivamente en ella.

¿Podía un no creyente tener conciencia de estas cuestiones morales? Desde esta concepción de lo moral el no creyente se encontraba en una situación compleja a este respecto: por una parte se suponía que todos los hombres están dotados de una razón natural que les permite tener conciencia de las obligaciones morales, pero, por otra, el no creyente ya no podía encontrar un fundamento por el que fuera obligatorio cumplir esos deberes. De donde se seguía que a la pregunta que el común de las gentes tiene como clave en lo que respecta a la fundamentación de lo moral («¿por qué debo cumplir determinados mandatos, que no son jurídicos, políticos o sociales, sino que interpelan a mi conciencia sin saber cuál es su origen?»), el no creyente no pudiera —desde esta perspectiva— responder sino con el silencio. Y como es humano tratar de averiguar las razones por las que nos sentimos obligados a hacer algo, era razonable suponer que el no creyente acabara dejando de sentirse interpelado por lo moral, al carecer de razones para obedecerlo.

No es de extrañar que desde esta concepción de la ética como parte de la religión que tiene su fundamento en ella —concepción compartida por buena parte de la población española—, el reconocimiento de la libertad religiosa resultara verdaderamente desconcertante. Porque mientras el Estado fue confesional, los españoles compartían oficialmente

un código moral llamado «nacionalcatólico», pero si el Estado ya no era confesional, si ya no podía decirse que todos los españoles compartían la misma fe religiosa, ¿quedaba algún fundamento racional para seguir presentando a todos los ciudadanos exigencias morales, o era preciso reconocer con el personaje de Dostoievski, Ivan Karamazov, que «si Dios no existe, todo está permitido»?

Aunque un sector de la población creyera que la respuesta a esta pregunta debía ser afirmativa, es decir, que la sociedad ya no podía compartir valores morales porque no compartía su fundamentación religiosa, lo bien cierto es que andaban desacertados, porque al código moral nacionalcatólico no siguió el «todo vale» en materia moral, no siguió el vacío moral, sino el *pluralismo*, que sólo es posible por una *moral cívica*, que en realidad ya había ido abriéndose paso.

El reconocimiento de la libertad religiosa no venía sino a legitimar lo que ya existía de hecho: que en España hay un pluralismo moral, y que el pluralismo sólo puede fomentarse si existen unos *mínimos morales compartidos*. A esos mínimos llamamos «moral cívica» y es a la que se refería Pedro Laín con la caracterización que hemos expuesto al comienzo del capítulo. Este tipo de moral nació con la Modernidad y es uno de los factores que hoy nos permite hablar de una ética empresarial, como también de una ética médica, ecológica, y de las distintas instituciones y profesiones, porque si en una sociedad no existe un núcleo de valores morales compartidos, ¿cómo vamos a poder exigir moralidad a cada uno de los sectores de esa sociedad y a proponer proyectos comunes?

III. EL NACIMIENTO DE LA ETICA CIVICA

La ética cívica es relativamente reciente, porque nace en los siglos XVI y XVII a partir de una experiencia muy positiva: la de que es posible la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y unas normas mínimas.

Las guerras de religión habían sido especialmente crueles en Europa y habían manifestado con su crueldad lo nefasto de la intransigencia de quienes son incapaces de admitir que alguien piense de manera distinta. Claro que, como es bien sabido, las razones últimas de tales contiendas no siempre fueron religiosas, sino que en la mayor parte de los casos fueron razones políticas, económicas o provocadas por la psicología de personajes poderosos, pero estos diferentes factores se sirvieron de las cosmovisiones religiosas para condenar espiritual y físicamente a los adversarios, con la pretensión de impedir a toda costa el pluralismo.

Precisamente la experiencia del pluralismo nace con la de una incipiente ética cívica, porque la ética cívica consiste en ese mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten, sean cuales fueren sus cosmovisiones religiosas, agnósticas o ateas, filo-

sóficas, políticas o culturales; mínimo que les lleva a comprender que la convivencia de concepciones diversas es fecunda y que cada quien tiene perfecto derecho a intentar llevar a cabo sus proyectos de felicidad, siempre que no imposibilite a los demás llevarlos también a cabo. Ésta es la razón por la que consideramos a la ética cívica como una ética moderna de mínimos.

IV. CARACTERISTICAS DE LA ETICA CIVICA

1. Ética de mínimos

Que la ética cívica es una ética de mínimos significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad moderna no son determinados proyectos de felicidad, porque cada uno de ellos tiene su propio ideal de vida buena, dentro del marco de una concepción del mundo religiosa, agnóstica o atea, y ninguno tiene derecho a imponerla a otros por la fuerza. Las concepciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propongan un modelo de vida feliz constituyen lo que llamamos «éticas de máximos», y en una sociedad verdaderamente moderna son plurales; por eso podemos hablar en ellas de un *pluralismo moral*.

Una *sociedad pluralista* es, entonces, aquella en la que conviven personas y grupos que se proponen distintas éticas de máximos, de modo que ninguno de ellos puede imponer a los demás sus ideales de felicidad, sino que, a lo sumo, les invita a compartirlos a través del diálogo y el testimonio personal. Por el contrario, es *totalitaria* una sociedad en la que un grupo impone a los demás su ética de máximos, su ideal de felicidad, de suerte que quienes no la comparten se ven coaccionados y discriminados.

Sin embargo, «pluralismo» no significa que no haya nada en común, sino todo lo contrario. Precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables, y que no son compartidos porque algún grupo los haya impuesto por la fuerza a los restantes, sino porque los distintos sectores *han ido llegando motu proprio* a la convicción de que son los valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad.

2. Ética de ciudadanos, no de súbditos

Precisamente porque es un tipo de convicción al que nos lleva la experiencia propia o ajena, pero sin imposición, la ética cívica sólo ha sido posible en formas de organización política que sustituyen el concepto de *súbdito* por el de *ciudadano*. Porque mientras se considere a los miembros de una comunidad política como *súbditos*, como *subordinados* a un

poder superior, resulta difícil —por no decir imposible— pensar que tales súbditos van a tener capacidad suficiente como para poseer convicciones morales propias en lo que respecta a su modo de organización social. Lo fácil es pensar en ellos como menores de edad, también moralmente, que necesitan del paternalismo de los gobernantes para poder llegar a conocer qué es lo bueno para ellos.

3. Ética de la Modernidad

Por eso el célebre escrito kantiano *¿Qué es la Ilustración?* nos presenta esta época como la entrada de los hombres en la mayoría de edad, en virtud de la cual ya no quieren dejarse guiar «como con andadores» por autoridades que no se hayan ganado su crédito a pulso, sino que quieren orientarse por su propia razón. *Sapere aude!* es, según el escrito kantiano, la divisa de la Ilustración: «¡atrévete a servirte de tu propia razón!». El paternalismo de los gobernantes va quedando desde estas afirmaciones deslegitimado y en su lugar entra el concepto moral de *autonomía*, porque aunque la ética y la política no se identifican, están estrechamente relacionadas entre sí, como lo están también con la religión y el derecho, de suerte que un tipo de conciencia política —como es la idea de *ciudadanía*— está estrechamente ligado a un tipo de conciencia moral —como es la idea de *autonomía*.

V. CONTENIDOS MINIMOS DE UNA ETICA CIVICA

1. Los valores de libertad, igualdad y solidaridad

Desde la Ilustración nace, pues, la idea de que los hombres son individuos autónomos, capaces de decidir por sí mismos cómo desean ser felices y también capaces de darse a sí mismos sus propias leyes. De ahí que no haya poder alguno legitimado para imponerles modos de conducta si ellos no le han reconocido la autoridad para hacerlo, con lo cual no se trata entonces de una imposición, sino de un reconocimiento voluntario. Por eso en el ámbito político los hombres van dejando de considerarse como súbditos, como subordinados, para pasar a convertirse en *ciudadanos*, lo cual significa que nadie está legitimado para imponerles un ideal de felicidad, y que las decisiones que se tomen en su comunidad política no pueden tomarse sin su consentimiento.

La ética cívica nace entonces de la convicción de que los hombres somos *ciudadanos* capaces de tomar decisiones de un modo moralmente *autónomo* y, por tanto, de tener un conocimiento suficientemente acabado de lo que consideramos bueno como para tener ideas moralmente adecuadas sobre cómo organizar nuestra convivencia, sin necesidad de recurrir a los proyectos de autoridades impuestas. No es, pues, de extrañar que el primero de los valores que componen nuestra ética cívica

sea el de *autonomía* moral con su trasunto político de *ciudadanía*, ni tampoco que a ellos acompañe la noción de *igualdad*.

«Igualdad» en este contexto no significa «igualitarismo», porque una sociedad en que todos los hombres fueran iguales en cuanto a contribución, responsabilidades, poder y riqueza es imposible de alcanzar si no es a través de una fuerte dictadura, que es justo lo contrario de la autonomía que acabamos de reconocer. «Igualdad» significa aquí lograr para todos iguales oportunidades de desarrollar sus capacidades, corrigiendo las desigualdades naturales y sociales, y ausencia de dominación de unos hombres por otros, ya que todos son iguales en cuanto autónomos y en cuanto capacitados para ser ciudadanos.

La célebre afirmación del *Cantar del mío Cid*, «Dios qué buen vasallo si hubiese buen señor», pierde en nuestra ética cívica todo su sentido, porque un hombre no debe ser vasallo, no debe estar sometido a un señor, sino ser autónomo y ciudadano, y en esto todos los hombres son iguales. De ahí que sea obligatorio para una sociedad que reconozca estos valores promover una igualación material y cultural de las personas, que les permita verdaderamente realizarse en su autonomía.

Libertad —o autonomía— e *igualdad* son —como recordamos— los dos primeros valores que acogió como suyos aquella Revolución Francesa de 1798, de la que surgió la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Y son efectivamente dos de los valores que componen el contenido de la ética cívica. El tercero es la *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas, entre otras, transmutaron en *solidaridad*, un valor que es necesario encarnar si de verdad creemos que es una meta común la de conseguir que todos los hombres se realicen igualmente en su autonomía.

Ahora bien, los valores pueden servir de guía a nuestras acciones, pero para encarnarlos en nuestras vidas y en las instituciones necesitamos concretarlos, y podemos considerar a los derechos humanos en sus distintas generaciones como concreción de estos valores que componen la ética cívica.

2. Los derechos humanos

Como es sabido, los derechos humanos reciben el nombre de *derechos morales* porque, aunque son la clave del derecho positivo, no forman parte de él (no son «derechos legales»), sino que pertenecen al ámbito de la moralidad, en el que el incumplimiento de lo que debe ser no viene castigado con sanciones externas al sujeto y prefiguradas legalmente. Por eso decimos que forman parte de la ética cívica, concretando en sus distintas generaciones los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

En efecto, la idea de libertad es la que promueve los derechos de la llamada *primera generación*, es decir, los derechos civiles y políticos, que resultan inseparables de la idea de ciudadanía. Es el liberalismo de los orígenes, desde autores como John Locke, el que defiende estos derechos

y no ve mayor razón para crear la sociedad civil que la defensa de tales derechos. En definitiva, el Estado no tiene más tarea que la de proteger los derechos civiles y políticos de sus ciudadanos.

Las tradiciones socialistas, por su parte, ponen en cuestión que tales derechos puedan respetarse si no vienen respaldados por unas seguridades materiales, y de ahí que la aspiración a la *igualdad* sea la que guíe el reconocimiento de la *segunda generación* de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. Estas dos tradiciones han sido ya reconocidas explícitamente por las Naciones Unidas en la Declaración del año 1948.

Por lo que hace a la llamada *tercera generación*, que todavía no ha sido recogida en Declaraciones internacionales, viene guiada por el valor de la *solidaridad*, ya que se refiere a un tipo de derechos que no puede ser respetado si no es por medio de la solidaridad internacional. Me refiero al derecho a la paz, o derecho a vivir en una sociedad en paz, y al derecho a un medio ambiente sano. Ambos derechos son imposibles de respetar sin solidaridad universal, porque aunque individuos, grupos de individuos o naciones determinadas trataran de fomentar una convivencia pacífica y de procurar un medio ambiente sano, sin un acuerdo y una acción internacionales es imposible alcanzar estas metas. Ciertamente los dos derechos mencionados todavía no han sido expresamente reconocidos en declaraciones internacionales, pero forman parte ya de la conciencia moral social de los países con democracia liberal: forman parte de su ética cívica.

Lo cual significa que, aunque la legislación de un determinado país no recogiera normas en torno a la fabricación y tráfico de armas o en torno a la contaminación, la *conciencia moral cívica* de los países desarrollados sí que repudia un tipo de acciones semejantes, de lo que se sigue que quien fabricara armas o traficara con ellas, o quien no hiciera nada por evitar residuos contaminantes, estaría actuando de forma inmoral, aunque en ese país concreto su acción no fuera ilegal. Porque una cosa es la moralidad y otra la legalidad.

3. La tolerancia activa

Naturalmente, resulta imposible la convivencia de diferentes proyectos de vida feliz si quienes los persiguen no son tolerantes con aquellos que tienen un ideal de felicidad distinto, de ahí que la ética cívica fuera naciendo al calor de distintos escritos sobre la tolerancia, como una actitud sumamente valiosa.

Ahora bien, la tolerancia puede entenderse sólo en un sentido pasivo, es decir, como una predisposición a no inmiscuirse en los proyectos ajenos por simple comodidad; o bien en un sentido activo, como una predisposición a respetar proyectos ajenos que pueden tener un valor, aunque no los compartamos. La tolerancia pasiva no sirve de base para construir un mundo juntos: para construir hace falta tolerancia activa.

4. *Un êthos dialógico*

La idea de tolerancia activa, junto con los otros valores que hemos mencionado y el respeto a los derechos humanos, se expresan de forma óptima en la vida social a través de un tipo de actitud, que llamaremos la actitud o el *êthos dialógico*. *Êthos* que conviene potenciar, porque quien adopta semejante actitud a la hora de intentar resolver los conflictos que se plantean en su sociedad, si la adopta en serio, muestra con ello que tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre las cuestiones que les afectan, y que está dispuesto a atender a los intereses de todos ellos a la hora de tomar decisiones. Lo cual significa que toma en serio su autonomía, le importa atender igualmente a los derechos e intereses de todos, y lo hace desde la solidaridad de quien sabe que «es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno».

Naturalmente cada quien llevará al diálogo sus convicciones y más rico será el resultado del mismo cuanto más ricas las aportaciones que a él se lleven, pero a ello ha de acompañar el respeto a todos los interlocutores posibles como actitud básica de quien trata de respetar la autonomía de todos los afectados por las decisiones desde la solidaridad.

Este es sin duda el mejor modo de conjugar dos posiciones éticas, que algunos autores tienen por difíciles de conciliar: *el universalismo y el respeto a la diferencia*. Crean estos autores que el respeto a la diferencia nos lleva a una situación en que no puede defenderse ningún valor con pretensiones de universalidad, porque entonces ahogáramos la diferencia. Y, sin embargo, es justo lo contrario: sólo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a través de diálogos en los que cada quien exprese tales peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado.

VI. LA ETICA EMPRESARIAL EN EL CONTEXTO DE UNA ETICA CIVICA

1. *No es posible una ética empresarial sin una ética cívica*

Los valores de libertad, igualdad y solidaridad, concretados en los derechos humanos, el valor de la tolerancia activa, así como la imposibilidad de proponer a otros el propio ideal de vida si no es a través del diálogo y el testimonio, componen por el momento el caudal de la ética cívica en las sociedades con democracia liberal.

Lo cual no significa tanto que todas las personas que viven en estas sociedades están de acuerdo en esos valores y derechos, como que las instituciones y organizaciones de tales sociedades cobran su sentido de protegerlos y defenderlos. Por eso todas ellas han de emprenderse de

los mencionados valores, respetar y promocionar los derechos morales, e incorporarlos a su quehacer cotidiano, ya que, en caso contrario, quedan moralmente deslegitimadas. Podemos, pues, decir que precisamente porque la ética de las instituciones cívicas ha alcanzado el nivel descrito, es posible una ética de la empresa como la que comentaremos en capítulos posteriores.

Sin embargo, con esto todavía no hemos analizado todo el contenido de la ética cívica, sino sólo los elementos comunes a todas las posibles organizaciones. Pero como cada organización debe encarnar valores y respetar derechos *atendiendo a la especificidad de su actividad y de lo que hemos llamado sus bienes internos*, la moral cívica será enormemente plural y heterogénea, porque tendrá que contar, no sólo con los mínimos comunes, sino también con los valores que resulten de la modulación de los mínimos en las distintas actividades.

Por poner algún ejemplo, en el ámbito de la *Bioética*, que nació en los años setenta, el principio básico del trato igual a todos los seres humanos, puesto que todos merecen igual consideración y respeto, ha ido generando en la comunidad sanitaria tres principios morales internacionalmente compartidos, que se conocen como principio de beneficencia, autonomía y justicia. El personal sanitario —podríamos decir de forma resumida— debe proponerse con su actividad el bien del paciente, respetando su autonomía y teniendo en cuenta que la distribución de recursos escasos tiene implicaciones de justicia en la sociedad, que van más allá de la relación personal sanitario-paciente. Orientar la actividad sanitaria por unos principios semejantes supone adquirir unas virtudes que serán peculiares de esta actividad, aunque algunas de ellas serán comunes a otros tipos de ejercicio. ¿Qué rasgos son peculiares de la actividad empresarial?

La meta de la *actividad empresarial* es la *satisfacción de necesidades humanas* a través de la puesta en marcha de un capital, del que es parte esencial el capital humano —los recursos humanos—, es decir, las capacidades de cuantos cooperan en la empresa. Por tanto, el bien interno de la actividad empresarial consiste en lograr satisfacer esas necesidades y, de forma inseparable, en desarrollar al máximo las capacidades de sus colaboradores, metas ambas que no podrá alcanzar si no es *promociando valores de libertad, igualdad y solidaridad desde el modo específico en que la empresa puede y debe hacerlo*.

Es en este sentido en el que la recién nacida *ética de la empresa* tiene por valores irrenunciables la *calidad* en los productos y en la gestión, la *honradez* en el servicio, el *mutuo respeto* en las relaciones internas y externas a la empresa, la *cooperación* por la que conjuntamente aspiramos a la calidad, la *solidaridad al alza*, que consiste en explotar al máximo las propias capacidades de modo que el conjunto de personas pueda beneficiarse de ellas, la *creatividad*, la *iniciativa*, el espíritu de *riesgo*.

Como veremos en capítulos próximos, si las empresas no asumen este estilo, mal lo tienen para sobrevivir en estos tiempos, pero en el pre-

sente capítulo queremos más bien recordar que si quienes desarrollan actividades empresariales, sanitarias, políticas o docentes no están dispuestos a vivir según los valores que les son propios, entonces tampoco será posible al cabo mantener en alza la moral de la sociedad en su conjunto.

2. *No es posible una ética cívica sin una ética empresarial*

En efecto, en la vida cotidiana escuchamos críticas constantes a la inmoralidad de políticos, periodistas, empresarios, etc., críticas que nos llevan a decir en último término que es imposible ser político, periodista o empresario y a la vez comportarse de una forma éticamente correcta. Ahora bien, si esto fuera cierto, entonces tendríamos que reconocer que es imposible participar en cualquiera de las organizaciones y actividades ciudadanas sin ser inmoral, con lo cual sucedería: a) que la vida humana se asienta sobre la inmoralidad constante —ya que todos vivimos de esas organizaciones—, y b) que no habría ninguna ética cívica, porque mal puede haberla si la estructura de todos los sectores los hace necesariamente inmorales.

Por eso, si queremos una sociedad alta de moral, es indispensable que las distintas organizaciones se apresten a remoralizarla, a poner «en forma» sus peculiares actividades, ya que estamos en el tiempo de las responsabilidades y no sólo de las exigencias.

VII. FUNCIONES DE UNA ETICA CIVICA

Estos mínimos éticos de los que hemos hablado son los que nos permiten, además de llevar adelante una convivencia enriquecedora, realizar otras dos tareas: 1) criticar por inmoral el comportamiento de personas e instituciones que violan tales mínimos, y 2) diseñar desde un esfuerzo conjunto las instituciones y organizaciones de nuestra sociedad, como es el caso de las empresas. Porque ¿cómo es posible criticar determinadas actuaciones o crear organizaciones legitimadas socialmente, si no hay convicciones morales compartidas desde las cuales hacerlo?

En efecto, en lo que se refiere a las críticas, es innegable que en nuestra sociedad se producen fuertes críticas de inmoralidad contra determinadas conductas, como puede ser en política la corrupción y el tráfico de influencias; en el mundo empresarial, la adulteración de productos, la publicidad engañosa, la baja calidad; en el mundo financiero, la falta de transparencia, los manejos, la falta de compasión por el débil. ¿Qué sentido tiene criticar si partimos de la base de que no hay convicciones morales comunes? ¿No me puede responder aquel a quien critico que esa es mi convicción moral, pero que él tiene otras, igualmente respetables?

No parece, pues, que todo sea tan opinable y subjetivo como algu-

nos quieren suponer, sino que *sí que existen en moral exigencias y valores comunes, sobre la base de los cuales es posible argumentar y llegar a acuerdos.*

Naturalmente se puede aducir que estas críticas no son morales, sino legales: que un Estado de Derecho se mueve dentro de los límites de un marco legal, y que lo que está prohibido es lo que ese marco de leyes prohíbe. De modo que, aunque los ciudadanos no compartan ninguna convicción moral, no tienen más remedio que atenerse a las leyes que todos hemos convenido en aceptar, porque, en caso contrario, serán sancionados por la autoridad competente. Si esto fuera cierto, a la hora de tomar decisiones, políticos, empresarios, médicos, docentes y los restantes cuerpos sociales, tendrían bastante con atender a dos referentes normativos, que pondrían límite a conductas deshonestas: el *derecho*, la legalidad vigente, válida para todos, puesto que todos son miembros de un Estado de Derecho, y además la *religión* para los creyentes. Y, ciertamente, es una convicción bien extendida la de que basta con respetar la legalidad o, en el caso de los creyentes, que es preciso atender a la legalidad, por una parte, y a la Iglesia, por otra. De suerte que las dehonestidades son o delito jurídico o pecado: ¿no hay, pues, ningún lugar para la ética?

VIII. ETICA, DERECHO Y RELIGION

1. *Tres formas de saber práctico estrechamente conectadas entre sí*

Ética, derecho y religión son tres tipos de saber práctico, tres formas de orientar la conducta, que se encuentran estrechamente conectadas entre sí, pero no se identifican.

Están estrechamente conectados ante todo porque una determinada forma de religión favorece —y así lo ha mostrado la historia— el nacimiento de un tipo determinado de conciencia moral y de derecho; pero a su vez, una forma de conciencia moral o de derecho favorecen el surgimiento de un tipo de religión, de la misma manera que la forma de derecho favorece el tipo de conciencia moral y viceversa. Lo cual significa que, cuando tomamos en serio la historia, nos damos cuenta de que estos saberes se interinfluyen y ninguno de ellos nace y se desarrolla aislado de los restantes, aunque no se identifiquen entre sí, sino que se complementen.

En efecto, la identificación, que consiste en último término en que uno de los tres absorbe a los restantes, es un error y, como todos los errores, acaba pagándose; también en el mundo empresarial, que es el que ahora preferentemente nos ocupa, en el que existe una pronunciada tendencia a creer que lo moral es lo legal o bien lo religioso. Por eso dedicaremos este epígrafe a considerar esquemáticamente la relación de la ética con la religión y el derecho.

Capítulo 9

SEMBLANZA DE LA ÉTICA CÍVICA

1. *Pluralismo moral y pluralismo ético*

El desarrollo de la conciencia moral en las sociedades occidentales ha ido configurando paulatinamente dos niveles de reflexión y lenguaje, ya comúnmente admitidos: la moral de la vida cotidiana y la ética o filosofía moral. La moral o, más bien, las distintas morales vigentes en la vida cotidiana tratan de ofrecer orientaciones para la acción directamente, mientras que la ética orienta también la conducta, pero sólo de forma indirecta, porque su tarea consiste en reflexionar sobre los fundamentos racionales de lo moral, fundamentos que, en último término, son normativos.

En los años setenta del siglo XX la mencionada distinción se hizo sobradamente célebre entre los filósofos morales, porque les importaba averiguar si gozaban de legitimidad para dar normas morales o si, por el contrario, sólo los moralistas la tenían por reconocérsela los ciudadanos. A fin de cuentas —se decía—, hay diversas morales con apellidos de la vida cotidiana (morales cristianas, islámicas, judía, moral ligada a distintas versiones del hinduismo, el budismo, el confucianismo, etc.) y cada una de ellas merece crédito para aquellos que ya han aceptado sus principios, bien sea por tenerlos por revelados, bien por confiar en la tradición que los mantiene. Lo que confiere legitimidad a las orientaciones que tratan de dar los moralistas son entonces las fuentes de las que beben esas orientaciones, no tanto su personal lucidez o su genialidad. La tarea del ético o filósofo moral debía consistir entonces no tanto en dar normas para la ac-

ción, ya que ningún poder superior le asistía para ello, sino en intentar dilucidar en qué consiste el fenómeno moral y qué fundamentos racionales le avalan para orientar la conducta. Las disputas sobre los fundamentos de la moral ocuparon gran parte de la reflexión ética en los años setenta y los ochenta.

Curiosamente, por esta época algunos ignorantes llegaron a la inusitada conclusión de que hay diversidad de morales, pero una sola ética, que hay morales con diversos apellidos de la vida cotidiana y una sola ética universal. Cosa a todas luces falsa, como muestra el más somero repaso de la historia de la filosofía moral o la más superficial de las lecturas de los actuales escritos éticos. Eudemonistas, utilitaristas, kantianos, pragmatistas continuaban discutiendo sobre los fundamentos de la ética y sobre la posible aplicación de tales fundamentos, de donde se desprende que hay también pluralidad de teorías éticas, con apellidos de la vida filosófica. *Al pluralismo moral de la vida cotidiana viene a sumarse la pluralidad de teorías éticas.* ¿Qué hacer ante la pluralidad de morales y la diversidad de éticas?

La tentación del relativismo o el subjetivismo es sin duda fuerte y un buen número de incautos han caído en ella, llegando a la conclusión de que no existen principios ni valores universalizables, sino que el mundo de las valoraciones es siempre relativo a tradiciones y culturas, o bien depende de las preferencias subjetivas. Sin embargo, relativismo y subjetivismo son aves de vuelo corto y vista miope que se ven forzadas al aterrizaje en cuanto se enfrentan a las exigencias de la realidad. «La bioética salvará a la ética», dijo Setephen Toulmin en frase profética. La bioética, la ética de la economía y la empresa, la de los medios de comunicación, la política y las profesiones salvaron a la ética del espejismo relativista y subjetivista, porque la realidad social les exigía respuestas con altura humana, respuestas entreveradas de principios y valores universalizables. Porque, sin pretensión de universalidad en valores y principios morales, ¿cómo dilucidar si es moralmente aceptable investigar con embriones, clonar seres humanos, permitir que los maridos maltraten a sus mujeres e hijos, dar por buena la discriminación por razón de recursos, de raza o sexo, exigir un desarrollo sostenible, tener en cuenta las generaciones futuras?

El universo de cuestiones que se abre ante los seres humanos en cada ámbito de la vida social es inmenso y las respuestas no pueden venir sólo del derecho, que exige largos y complejos procesos técnicos para positivarse, sino que deben venir también desde la moral y la ética. ¿Desde qué moral y desde qué teoría ética? En lo que sigue quisiera aventurar sólo dos sugerencias: en lo que se refiere a la pri-

mera pregunta, desde una moral cívica, en lo que respecta a la segunda, desde una peculiar *ética del discurso*, peculiar porque tiene en cuenta la dimensión axiológica de la presunta racionalidad procedimental y porque propone, si no una «teoría de la virtud», sí una antroponomía¹, pero también porque integra en su seno el haber de otras teorías éticas² y reconoce ampliamente que en el momento de la fundamentación no sólo está presente la tradición lógica del reconocimiento (socrática), sino también la experiencial de la Alianza, como veremos en el próximo capítulo.

2. Semblanza de una ética cívica

Una comunidad ética —decíamos en el capítulo anterior— toma como referencia última de sus actuaciones necesariamente principios morales universalistas y valores como la justicia, la libertad o la igualdad, que extenderíamos universalmente. Es cierto que cada comunidad política tiene sus usos y costumbres, su peculiar carácter (*êthos*), pero no lo es menos que hay principios y valores morales a los que apelan los distintos grupos en las sociedades situadas en el nivel moral postconvencional, al menos verbalmente.

Podría parecer que esta afirmación de principios y valores universalistas lleva a la intolerancia en materia moral, porque consiste en la imposición de unas determinadas convicciones morales al resto de ciudadanos, e incluso a los ciudadanos de culturas diferentes. Sin embargo, es todo lo contrario: una sociedad no puede ser pluralista y tolerante si no cuenta con algunos principios y valores morales que los distintos grupos sociales tienen por irrenunciables, entre ellos el valor de tolerar a quien piensa de forma diferente o, todavía más, el valor de respetarlo activamente.

Por eso importa aclarar este punto, apuntando tres formas en que una sociedad puede vivir los valores morales: *monismo moral*, *politeísmo moral* y *pluralismo moral*³.

1) Que una sociedad es *moralmente monista* significa que tiene un código moral único, es decir, que todos los ciudadanos comparten la misma concepción moral, que tienen los mismos ideales de vida feliz y, por tanto, dan las mismas respuestas a los problemas morales que se les plantean.

1. A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 7.

2. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 10 y 11.

3. He expuesto estas cuestiones con mayor detalle en *La ética de la sociedad civil* y en *Ciudadanos como protagonistas*.

Estas sociedades son en realidad *oficialmente* monistas, al menos si se trata de sociedades modernas, porque resulta prácticamente imposible que todos los ciudadanos de una comunidad política compartan las mismas nociones de felicidad⁴.

2) Al calificar a una sociedad de *moralmente politeísta* estamos tomando la expresión en préstamo a Max Weber, quien hablaba de «politeísmo axiológico» para describir uno de los resultados sociales a los que condujo el proceso de modernización sufrido por los países occidentales.

El politeísmo axiológico consiste en creer que las cuestiones de valores morales son «muy subjetivas», que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerla, porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores una especie de politeísmo, que consiste en que cada uno «adora» a su dios, acepta su jerarquía de valores, y es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado, a un acuerdo intersubjetivo.

Ciertamente en las sociedades con democracia liberal está muy extendida la convicción de que las cuestiones morales son muy subjetivas y de que el pluralismo consiste en tolerar las opciones ajenas, aunque parezcan absolutamente descabelladas. Sin embargo, esto no sería pluralismo, sino politeísmo, y afortunadamente no es el modo de moral vigente en las sociedades con democracia liberal o, al menos, el modo vigente en la conciencia social de lo que debería ser.

3) El *pluralismo moral*, a diferencia del politeísmo, exige al menos un mínimo de coincidencia, no alcanzada a través de pactos o negociaciones, sino surgida desde dentro, por eso es incompatible con el subjetivismo moral. Pero también es incompatible con el relativismo, ya que el relativismo supone que lo correcto o lo bueno dependen de las culturas o de los grupos, mientras que el pluralismo reconoce unos mínimos comunes, válidos para todos. Los valores que componen ese mínimo común conforman esa ética cívica que es la piedra angular para construir las diversas éticas profesionales, como también la ética de las instituciones y las organizaciones.

Esto no significa en modo alguno que las religiones se disuelvan en la moral cívica, y todavía menos las religiones reveladas (cristianismo,

judaísmo, islam), pero cada religión lleva aparejada la orientación moral en unas formas de vida, con lo cual al pluralismo religioso acompaña un pluralismo moral. Habida cuenta de que al hablar de pluralismo religioso estamos teniendo en cuenta no sólo la diferencia entre religiones, sino también el agnosticismo y el ateísmo: se trata de que conviven grupos con distintas propuestas morales, algunas de las cuales recurren expresamente a Dios, mientras otras no lo hacen. No hay ya, pues, un solo «código moral», sino un pluralismo moral; pero «pluralismo» tampoco significa «politeísmo moral o axiológico».

De todo ello se sigue que la *ética cívica* es el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz.

Ciertamente las personas desean ser felices y desean serlo a través de diversas dimensiones: la dimensión familiar, por la cual son miembros de una familia; la dimensión religiosa, por la cual son miembros de una comunidad creyente; la dimensión profesional, por la cual están enroladas en una profesión (la enseñanza, la medicina, la ingeniería, etc.). Sin embargo, a todas ellas les une el hecho de ser miembros de una sociedad, de una comunidad cívica, estrechamente ligados a otras personas, que forman parte de otras familias, otras comunidades creyentes, otras profesiones.

Por eso la ética cívica es una ética de las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una *polis*, de una *civitas*, de un grupo social que no es exclusivamente religioso, ni exclusivamente familiar, ni tampoco estatal, sino que engloba las diversas dimensiones de las personas (religiosas, familiares, profesionales, vecinales, etc.), las aglutina y crea un lazo entre todos los que profesan distinta fe, pertenecen a distintas familias, desempeñan distintas profesiones, comparten el espacio con distintos vecinos, pero no puede pretender en modo alguno absorber todas esas dimensiones de la vida social. Conviene siempre recordar que la reducción de las dimensiones sociales, la reducción de la pluralidad, mata la vida.

Por ir diseñando los trazos de la ética cívica convendría apuntar que, a mi juicio, la caracterizan los siguientes rasgos:

1) La ética cívica es una *realidad social*, y no un constructo filosófico, forma parte de la vida cotidiana propia de una sociedad pluralista, porque consiste en el conjunto de valores y principios que ya comparten los grupos de esa sociedad que proponen modelos de vida buena.

2) Es el tipo de ética que *vincula a las personas en tanto que ciudadanas* y por eso únicamente puede tener implantación en países cuyos miembros son ciudadanos, y no súbditos ni vasallos.

4. J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 85-97.

Aceptamos, pues, la distinción tradicional entre «el hombre» (*Mensch*) o «la persona», como diríamos hoy en día, y «el ciudadano» (*Bürger*), entendiendo que la felicidad es la meta de la persona y la justicia es la meta del ciudadano.

3) La ética cívica es *dinámica*. Es la *cristalización de los valores compartidos* por distintas propuestas de vida buena, lo cual significa que esos valores compartidos van descubriéndose progresivamente en el tiempo y cobrando mayor precisión.

A mi juicio, el nombre más adecuado para las distintas ofertas de vida buena es el de «éticas de máximos», puesto que cada una de ellas propone una jerarquización de bienes capaz de proporcionar una vida buena y ofrece además los fundamentos, las «premisas mayores» del razonamiento por el que se concluye que ésta es la mejor forma de vida. Por el contrario, propongo llamar a la ética cívica «ética de mínimos», porque se refiere a esos principios y valores compartidos por las éticas de máximos y por la cultura política propia de Estados de derecho, principios y valores que no pueden transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia. No se trata con ello de distinguir entre maximalismo y minimalismo, sino de reconocer el hecho del pluralismo y sus características.

4) La ética cívica es, obviamente, una *ética pública*, pero también lo son las *éticas de máximos*, porque, como más adelante comentaremos, *no hay ninguna ética privada*, ni tampoco «no-pública», sino que todas tienen vocación de publicidad, es decir, de darse a conocer al público a través de la opinión pública, con razones comprensibles y admisibles por todos los ciudadanos.

Por tanto, la diferencia entre ética cívica de mínimos y éticas de máximos no consiste en que la primera esté implantada en la esfera pública y las segundas en la privada, o en que la ética cívica exija razones públicas y las éticas de máximos exijan razones no públicas, sino en la *forma en la que obligan*: el cumplimiento de la ética cívica puede exigirse moralmente a la sociedad, aunque no imponerse mediante sanción externa; las éticas de máximos, por su parte, no pueden ser objeto de exigencia en una sociedad, sino de invitación. Quienes están convencidos de que un modo de vida es felicitante tienen todo derecho, en una sociedad realmente pluralista, a invitar a seguirlo, pero nunca a exigir su cumplimiento, ni menos aun imponerlo mediante sanción externa.

Por tanto, el ámbito de la ética cívica es el de la justicia, que es un ámbito de *exigencia*, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho).

5) La ética cívica es una *ética de los ciudadanos*, propia, por tanto, de los miembros de la sociedad civil, no una ética estatal.

6) La ética cívica es una *ética laica*, que no apuesta por ninguna confesión religiosa determinada, pero tampoco se propone arrasarla.

En efecto, una ética cívica que articule los principios y valores morales compartidos por las distintas éticas de máximos en sociedades pluralistas, *no puede ser una ética confesional-religiosa ni tampoco confesional-laicista*.

Una *ética religiosa* es aquella que apela a Dios expresamente como una referencia indispensable para orientar nuestro hacer personal y comunitario, trátase de un Dios trascendente o immanente. Una *ética laicista*, por su parte, se sitúa de un modo explícito en las antípodas de la ética creyente y considera imprescindible para la realización de las personas, entre otras cosas, eliminar de su vida la referencia religiosa, extirpar la religión, porque ésta no puede ser —a su juicio— sino fuente de discriminación y de degradación moral.

Estas dos posiciones éticas, asumidas de una forma fundamentalista, acrítica, son intolerantes con quienes no comparten su determinada forma de concebir la vida buena. Tomadas como la ética propia de la comunidad política y la comunidad cívica, privilegian unas propuestas de vida feliz frente a otras y, por lo tanto, constituyen una fuente de discriminación con respecto a los ciudadanos que no comparten la concepción ética oficialmente asumida. Este modo de actuar genera la división inevitable entre «ciudadanos de primera» y «ciudadanos de segunda» e impide que se trate a todos ellos como personas libres e iguales.

En este orden de cosas puede afirmarse, pues, sin ambages que una ética cívica no puede ser ni religiosa ni laicista, sino que únicamente puede ser una *ética laica*.

Una *ética laica* es aquella que, a diferencia de la religiosa y de la laicista, no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla. Es decir, que no cierra la ética a lo trascendente, sino que la deja «abierta a la religión», como diría José Luis Aranguren, pero tampoco afirma que no hay más fundamento de la moral que el religioso, dejando a los no creyentes ayunos de fundamento racional. La ética laica es aquella que puede ser asumida por creyentes y no creyentes siempre que no sean fundamentalistas religiosos o fundamentalistas laicistas.

Analizar cuáles deben ser las relaciones entre la ética laica y las éticas de máximos y cuál debe ser el procedimiento para sacar a la luz los mínimos compartidos es de la mayor urgencia, porque en

ello nos jugamos buena parte del futuro de las sociedades pluralistas y del conjunto de la sociedad.

3. «*Ética de mínimos*» y «*éticas de máximos*»:
nombres para la vida cotidiana

Articular de forma adecuada la ética cívica y las éticas que aventuran propuestas de felicidad, sea religiosas o no, es una de las tareas urgentes en la sociedades pluralistas, y un buen modo de empezar a pensar esa articulación consiste en ponerles nombre.

En este sentido es en el que considero que las expresiones más adecuadas son las de *ética de mínimos* para la ética cívica y *éticas de máximos* para las éticas que hacen propuestas de vida feliz. Estos nombres guardan relación con el modo de interpretar el fenómeno del pluralismo, del que viene haciendo gala Rawls sobre todo desde *Liberalismo político* (1993), pero, a mi juicio, expresan de forma más adecuada la diferencia entre la ética cívica y las demás éticas de una sociedad civil y política que las expresiones empleadas por Rawls. Habla Rawls de «concepción moral de la justicia para la estructura básica de la sociedad» para referirse a lo que yo denomino «ética de mínimos», y de «doctrinas comprensivas del bien» para mencionar lo que yo denomino «éticas de máximos».

A mi juicio, las expresiones «ética mínima» y «éticas de máximos» son más adecuadas, en primer lugar, porque son expresiones utilizables en la *vida cotidiana*, y no sólo en el mundo filosófico. Es importante hacer uso de estos términos en la vida corriente y que los ciudadanos los asuman como parte irrenunciable de una sociedad pluralista, para que nunca puedan ser estafados por aquellos que tienen propensión a estafar y posibilidades de hacerlo.

Ciertamente, entre las distintas concepciones de vida buena, de vida feliz, que conviven en una sociedad pluralista, se produce una suerte de «intersección» que compone los mínimos a los que nos hemos referido anteriormente. Es decir, todas esas cosmovisiones, todas esas concepciones del hombre como persona integral y de su realización en la vida social, sean filosóficas o religiosas, se solapan y de ese solapamiento surge una zona de intersección. Sin embargo, cada grupo puede fundamentar esos mínimos compartidos en premisas diferentes, propias de su concepción de vida buena, de su forma de entender cuál es el sentido de la vida: en premisas y máximos religiosos o no religiosos.

A esas propuestas que intentan mostrar cómo ser feliz, cuál es el sentido de la vida y de la muerte me parece adecuado denominarles

éticas de máximos, mientras que la ética de mínimos no se pronunciaría sobre cuestiones de felicidad y de sentido de la vida y de la muerte, sino sobre cuestiones de justicia, exigibles moralmente a todos los ciudadanos.

La ética civil contendría entonces aquellos elementos comunes de justicia por debajo de los cuales no puede caer una sociedad sin caer a la vez «bajo mínimos» de moralidad. La «fórmula mágica del pluralismo» —y aquí quisiera recoger la cariñosa y lúcida puntualización de Javier Gafo— consiste entonces en compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, en respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que no se comparten y en *promover* aquellos máximos de felicidad y sentido que sí se comparten⁵.

Lo cual no significa, como se entiende con excesiva frecuencia, que los mínimos sean cosa del Estado, cosa de la comunidad política, y los máximos hayan de quedar en una presunta vida privada que compone el mundo de la sociedad civil. Y es ésta, por desgracia, una forma de entender la relación entre mínimos y máximos que bien se han cuidado de extender no «aquellos a quienes corresponde», sino «aquellos a quienes interesa».

4. *Ética pública de mínimos y éticas públicas de máximos*

Ciertamente, de un tiempo a esta parte han puesto de moda estos a quienes, al parecer, interesa hablar de moral pública y moral privada, explicando la articulación que entre ellas debería existir de una forma u otra⁶.

Sea cual fuere esa forma de articulación, el primer problema que plantea un discurso semejante es el de que da a entender que en una sociedad pluralista conviven dos tipos de ética: una *ética estatal*, una ética política que legitima las instituciones democráticas y pugna por plasmarse en las «leyes jurídicas», positivándose en ellas, y un conjunto de *morales privadas* que son las no-estatales, las no-políticas.

A estas últimas se les permite sobrevivir y convivir, pero no presentarse en público, porque «lo público» se identifica con lo estatal y lo político, con el terreno de la coacción, la universalidad y la exigencia. Por lo tanto, las morales no sostenidas por el Estado como suyas deberían quedar relegadas a la vida privada. Sin embargo, esta

5. J. Gafo, «¿Concebir un hijo para salvar a un hermano?», en ABC, 6 de octubre de 2000, p. 52.

6. Para este apartado y el siguiente ver también A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. VII.

terminología es incorrecta, y de ella se sigue una conclusión a su vez incorrecta: que en una sociedad pluralista resulta indispensable una *ética público-estatal*, exigible a todos los ciudadanos, y, por otra parte, se permite la supervivencia de un conjunto de *morales privadas*, que no deben presentarse en público. Tal conclusión, sumamente frecuente, es falsa.

En primer lugar, porque la *ética cívica* es pública, obviamente, y el Estado debe respetarla y encarnarla, ya que es la propia de los ciudadanos y legitima las instituciones políticas. Pero del hecho de que tenga que respetarla y encarnarla no se sigue en modo alguno que sea una ética del Estado. Es más bien, como hemos dicho, *una ética de los ciudadanos*, una ética cívica, pero no estatal.

Y en lo que respecta al segundo miembro de la disyunción, no puede decirse que hay morales privadas, sino que *toda moral es pública* en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Lo cual no significa que tengan vocación de estatalidad, como, por otra parte, tampoco la tiene la ética cívica. Las éticas de máximos, que es a las que suele considerarse «morales privadas», precisamente por ser propuestas de felicidad para cualquier persona, tienen vocación de publicidad, aunque no de estatalidad. Lo cual significa que han de poder manifestarse en público y, por consiguiente, que toda moral es pública y no hay morales privadas.

Conviene, pues, olvidar la errónea distinción entre moral pública y morales privadas, y sustituirla por la distinción más ajustada a la realidad entre una *ética pública cívica* común de *mínimos* y *éticas públicas de máximos*. Públicas, por tanto, una y otras; ninguna de ellas estatal, y comprometidas ambas en la tarea de construir una sociedad mejor. ¿Qué relación puede existir entre ellas, cómo pueden conjugar sus fuerzas para conformar una sociedad más justa y feliz?

5. *Tiempo de sumar, no de restar*

Entender las relaciones entre la ética civil y las éticas de máximos como las propias de un juego de suma cero, en el que lo que unos ganan lo pierden otros, es erróneo. Para llevar adelante una sociedad pluralista de modo que crezca moralmente en vez de perder tono moral, las relaciones entre mínimos y máximos han de ser las propias de *juegos de no suma cero*, en los que todos los jugadores pueden ganar, siempre que tengan la inteligencia moral suficiente como para percatarse de que lo que importa es crear un mundo más humano, conjugando esfuerzos. Los juegos cooperativos, cuando el objetivo es común, son sin duda más inteligentes moralmente que los conflictivos.

En este sentido, resultan sumamente fecundos esfuerzos como los del Parlamento de las Religiones Mundiales encaminados a descubrir los elementos morales comunes a todas las religiones, trascendentes o seculares. Reforzar esos mínimos y ampliarlos es el mejor modo de evitar el conflicto entre las civilizaciones que pronostica Samuel P. Huntington, evitando que las éticas de máximos se utilicen como armas arrojadas desde intereses espurios.

En este orden de cosas quisiera aventurar algunas propuestas que, a mi juicio, podrían hacer de la articulación entre ética civil y éticas de máximos una *relación justa* con la naturaleza de las cosas y encaminada a potenciar el tono moral de las sociedades, en vez de debilitarlo:

1) *Una relación de no absorción*. En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos presentan sus ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan su invitación si se sienten convencidos. Esta situación de libertad es la óptima para hacer invitaciones a la felicidad, porque quienes las aceptan no se sienten coaccionados por el poder político, como sucede en el caso de los países confesionales, pero tampoco lo hacen movidos por un difuso sentimiento de injusticia en un Estado abiertamente laicista. En una sociedad pluralista la invitación y la oferta son igualmente libres, como exige una opción que es personal e intransferible.

De ahí que la relación entre la ética cívica y las éticas de máximos tenga que ser al menos una relación mutua de no absorción. Ningún poder público —ni político ni cívico— está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas de máximos que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Pero precisamente porque la ética civil presenta sus exigencias de justicia y las éticas de máximos han de respetarlas, ninguna ética de máximos debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética civil, anulándola, porque entonces instaura un monismo moral intolerante.

Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular a alguna de las éticas de máximos que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas de máximos están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes —sean laicistas o religiosos— son siempre inmorales.

2) *Los mínimos se alimentan de los máximos*. Con la relación de no absorción logramos únicamente una coexistencia tranquila, no una auténtica convivencia pacífica de colaboración. Y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

UNIDAD III

III UNIDAD: ETICA PROFESIONAL Y ETICA PARA LAS ORGANIZACIONES.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Establecer la relación entre actividad profesional y ética como cuestión relevante en la estructuración y funcionamiento de la vida social.
2. Comprender los principios de autonomía, justicia, responsabilidad moral como categorías fundamentales de la ética profesional.
3. Descubrir algunas claves éticas de la empresa como contexto organizativo e intersubjetivo en el que se realiza la profesión.
4. Analizar algunos peligros a lo que se ve expuesta cotidianamente la actividad profesional.

CONTENIDOS

1. El lugar social de las profesiones en la sociedad.
2. La Etica Profesional
3. Algunos peligros de la actividad Profesional
 - La Corrupción
 - El Corporativismo
 - Las tendencias tecnocraticas.
4. La Etica de las organizaciones
 - Responsabilidad Social
 - Cultura Empresarial
 - La excelencia

SELECCIÓN DE LECTURAS

III UNIDAD

ETICA PROFESIONAL Y ETICA PARA

LAS ORGANIZACIONES

1. *Las Profesiones* Galo B. Fuertes J. Guibert J.
2. *Las Culturas Organizativas ¿ una gestión en valores?*
Lozano Joseph M.
3. *La ambigüedad de la Excelencia.*
Lozano Joseph M.

BIBLIOGRAFÍA BASICA

- Cortina A. *Etica de la Empresa* Ed.Trotta, Madrid 2000.
- Cortina A. *Alianza y Contrato* Ed.Trotta, Madrid 2001.
- Fernández J.L y Hortal A. *Etica de las Profesiones* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1994.
- Galo B. Fuertes J. Guibert J. *Ingeniería y Etica* Universidad de Deusto, Bilbao 2002.
- Lozano J.M *Etica y Empresa* Ed.Trotta, Madrid 1999.
- Vidal M. Santidrian P.*Etica Social y Política* Ed. Paulinas, Verbo Divino, Madrid 1981.

2. LAS PROFESIONES

1. INTRODUCCIÓN

Desde muy antiguo –baste recordar el clásico juramento hipocrático- ha existido un interés por relacionar la actividad profesional con el comportamiento moralmente correcto. Esta preocupación ha alcanzado diversas intensidades a lo largo de la historia, manifestándose con claridad en unos momentos y desvaneciéndose casi hasta su desaparición en otros. Hoy en día nos encontramos ante una situación aparentemente paradójica.

Por un lado, si fijamos nuestra atención en el número de publicaciones, encuentros de reflexión y debate, presentación de códigos profesionales o declaraciones empresariales de compromiso moral, podemos asegurar que la relación entre ética y profesión está en uno de sus momentos más álgidos. Por el contrario, si nos atenemos a la práctica profesional como tal, el resultado parece ser diametralmente opuesto: los escándalos de corrupción, las prácticas fraudulentas, las negligencias culpables o la competencia desleal, nos muestran la dificultad de poner en relación la vida profesional con la integridad moral. Posiblemente, la paradoja entre estas dos apreciaciones no es tan evidente, y lejos de contraponerlas, podemos establecer una coherencia interna entre ambas: la constatación de la existencia de graves conculcaciones de la ética profesional y el consecuente desprestigio social que acarrea, obliga a mostrar públicamente a los profesionales y empresas su preocupación por la ética.

El objetivo de estas páginas es precisamente el de destacar la relación entre ética y profesión. Sin embargo, ya desde ahora podemos elaborar una breve justificación de su mutua implicación, destacando dos aspectos: la profesión como agente de cambio social y como compromiso moral.

1. Durante algun tiempo se identificó desafortunadamente lo público con lo político. Hoy en día, somos conscientes que al menos otros cuatro ámbitos de la llamada sociedad civil, como son el asociacionismo, la opinión pública, los agentes económicos y las actividades profesionales son también parte de la cosa pública. Por eso es importante destacar la revitalización de la ética profesional como medio adecuado para regenerar la vida social y elevar la moralidad de la cotidianidad. Si es cierta la apreciación de C. Taylor de que una de las características significativas de la Modernidad es la revalorización de la vida corriente -en contraste con la admiración que en épocas pasadas provocaban las vidas heroicas y nobles-, se puede decir que la democratización y universalización de la aristocracia, de la excelencia en el día a día, es uno de los objetivos concretos de la ética de las profesiones.

2. Por otro lado, resulta llamativo, y al mismo tiempo significativo, que los vocablos referidos a la actividad profesional tengan un trasfondo religioso. La misma palabra "profesión" nos remite a la confesión o autoidentificación del sujeto con unas determinadas creencias o a la vinculación de por vida a una determinada forma de vida religiosa: no pocas veces hablamos de un profesional "vocacionado" (llamado), como llamados por la divinidad para una concreta tarea o servicio se sienten los seguidores de una fe determinada. Evidentemente, no hace falta remitirse a una cierta experiencia religiosa para

considerarse un buen profesional, pero sí parece conveniente y necesario vincular la propia actividad profesional con una experiencia moral vivida como una llamada que exige fidelidad.

Las siguientes páginas van a tratar de exponer someramente esta evidente relación entre actividad profesional y ética. Para ello vamos a seguir un sencillo itinerario. Comenzaremos haciendo una definición descriptiva tanto de lo que es la profesión en nuestro contexto social como de lo que puede entenderse por ética profesional, diferenciada de alguna manera de la deontología profesional, en la que los códigos de conducta juegan un papel relevante. En estos apartados destacará entre otras la idea de la realización de la profesión en un contexto organizativo e intersubjetivo, lo que nos llevará a descubrir algunas claves éticas de la empresa. Terminaremos analizando sumariamente algunos peligros a los que se ve expuesta a diario la actividad profesional, como son la corrupción, el corporativismo o la tecnocracia.

2. EL LUGAR SOCIAL DE LAS PROFESIONES

2.1. Introducción

Es innegable que la actividad profesional como tal, sea cual sea ésta, ocupa un lugar significativo en las sociedades humanas y especialmente en las modernas, pudiendo llegar a decir que la preeminencia de las clases profesionales -y especialmente las técnicas-, es una dimensión configuradora de las llamadas sociedades postindustriales. Comenzaremos este apartado por tanto acercándonos a las profesiones como hecho relevante en la estructuración y funcionamiento de la vida social. Recurriremos consecuentemente a los estudios sociológicos sobre esta cuestión, aunque intentando mantener siempre una perspectiva ética. Partiendo de la reflexión inaugurada por los maestros de la Sociología, formularemos las características definitorias de la actividad profesional, para terminar exponiendo algunas peculiaridades de la profesión de la ingeniería.

Breve acercamiento a los clásicos

1. Es Max Weber quien con todo merecimiento ocupa un lugar significativo en la especulación acerca de las profesiones. Hace una primera y significativa definición de la profesión: "Es la actividad especializada y permanente de un hombre que, normalmente, constituye para él una fuente de ingresos y, por tanto, un fundamento económico seguro de su existencia". Y todo su trabajo reflexivo posterior merece ser considerado básicamente por dos motivos. Por un lado, por destacar -en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*- el proceso de emancipación de las profesiones respecto de la religión, con la consecuente aparición de una ética autónoma de las mismas. Por otra, por su intento -en *Economía y Sociedad*- de ofrecer una criteriología que posibilite establecer diversas clasificaciones de las profesiones. Finalmente, tampoco podemos olvidar sus ya antológicas conferencias sobre las profesiones del político y el científico entendidas como vocación.

2. También es obligatorio citar a H. Spencer con su *Origen de las profesiones*. En esta obra formula varias ideas interesantes sobre nuestro tema. Así, considera que las profesiones están dirigidas a aumentar la vida, ejerciendo por tanto un servicio positivo a la sociedad en su conjunto. También concluye que el origen y características de las profesiones las vincula históricamente al ámbito eclesiástico. De este modo, Spencer plantea ya desde el comienzo dos temas centrales del análisis sociológico de las profesiones: su formación y su papel social, desde la clave del poder.

3. Por su parte, Émile Durkheim también aborda la problemática de las profesiones en sus conferencias publicadas bajo el título *Ética profesional y moral cívica*. En ellas defiende la idea de la necesidad de diversas éticas profesionales, acordes con los distintos ámbitos sociales -cada uno con sus especificidades y particularidades- en los que se desarrolla la actividad. También subraya la necesidad de la existencia de una moral si se quieren alcanzar los objetivos propios de cualquier actividad profesional, pero defendiendo que esta reglamentación moral no puede venir del Estado -que se limita a elaborar leyes jurídicas- sino de los propios profesionales agrupados en comunidad. Esta dimensión colectiva de la profesión, la vinculación de cada profesional con los otros miembros de su grupo, es la que posibilita que cada uno de ellos no actúe por egoísmo e interés personal, sino por el bien de la sociedad en su conjunto.

4. En el estudio sociológico de las profesiones, al igual que en la vida cotidiana, también se han producido divergencias y valoraciones encontradas respecto a su objeto de investigación. Así, por ejemplo y tomando como referencia dos autores ineludibles, mientras Talcott Parsons -profundo estudioso de las profesiones en la sociedad norteamericana- tiene una visión muy positiva y optimista de las mismas, Ivan Illich arremete contra las profesiones por su poder hegemónico en las sociedades modernas. Si para unos las profesiones son expresión de racionalidad, universalismo e interés general, para otros no representan sino el monopolio, el elitismo y el privilegio.

2.2. Sociología de las profesiones:

Un primer acercamiento a la sociología de las profesiones procede del análisis del uso que del término se hace. Según N. Elias (Fernández y Hortal, 24), podemos distinguir tres niveles del mismo:

- el primero, más antiguo y restrictivo, es el de aplicarlo exclusivamente a las profesiones clásicas, a las primeras ocupaciones -no manuales ni comerciales- que posibilitaron a la gente medios dignos de subsistencia, como es el caso de los médicos, abogados, e incluso anteriormente, sacerdotes o militares;
- el segundo, posterior y más amplio, que extendió el término a quienes tras un intenso periodo de formación superior específica se dedican a la actividad para la que se han preparado, así economistas, ingenieros, arquitectos, etc;
- el tercero, el más actual y general, extiende el uso de la palabra a toda actividad laboral que requiere una preparación específica, aunque no tenga rango universitario, tras la que se obtiene un título que capacita para el ejercicio de dicha actividad, por ejemplo, fontaneros, mecánicos, fisioterapeutas, etc.

El hecho mismo de constatar esta progresiva ampliación del uso de la palabra "profesional" nos manifiesta el prestigio social, el reconocimiento o valor positivo que se le supone a la profesión como tal, hasta el punto de que toda actividad laboral quiere ser considerada como una profesión. Como dice Victoria Camps: "La nuestra es una sociedad de profesionales. El trabajo bien hecho y, sobre todo, exitoso, con marcas externas de prosperidad es el fin de la *praxis*, la actividad que vale por ella misma. Y ciertamente es así; lo que nuestro mundo reconoce, elogia y aplaude unánimemente es el éxito que confirma la profesionalidad" (Camps, 91).

Mejor que hacer una definición cerrada del término profesión parece más adecuado, siguiendo a González Anleo (Fernández y Hortal, 26-39), hacer una descripción de diversos rasgos o notas que la caracterizan. Así se puede decir que la profesión es:

- a) un servicio a la sociedad único, definido y esencial: es decir, primero, el profesional reclama el monopolio de la actividad que realiza, oponiéndose al intrusismo; segundo, el usuario sabe que dicha actividad está bien definida y delimitada frente a otras; tercero, es un servicio del que ni la sociedad en su conjunto ni ninguno de sus ciudadanos puede prescindir sin grave perjuicio para su bienestar;
- b) considerado como una vocación: no necesariamente en el sentido estricto de una llamada trascendente o religiosa, pero sí porque se espera del profesional que se dedique en exclusividad -incluso difuminando la separación entre ocio y trabajo- y de por vida a dicha actividad, que se identifique con los ideales de la misma (prestando más atención al servicio ofrecido que a las ganancias que le reporta) y se vincule solidariamente con el resto de miembros de la profesión, incorporándose a su organización propia (colegio o asociación);
- c) basado, fundamentalmente, en conocimientos y técnicas de carácter intelectual. Socialmente se demanda del profesional una actitud inquisitiva, capacidad de obtener datos, elaborar diagnósticos y proponer soluciones de una manera supuestamente objetiva, distante y crítica;

d) que requiere un periodo previo de preparación especializada y habitualmente formal, en una institución educativa. Esta intensa y larga formación, que se prolonga a lo largo de toda la actividad profesional de diversas maneras -formación permanente, reciclaje- parece justificar la posterior exigencia de compensaciones de carácter económico, a través de unos honorarios elevados;

e) demanda un amplio campo de autonomía, tanto personal como del colectivo en su conjunto, cuyo correlato es la asunción de las responsabilidades inherentes al desarrollo de la actividad.

Teniendo en cuenta todas estas características, se puede hablar, con Wilensky (Martín-Moreno y de Miguel, 25ss.) de un proceso de "profesionalización", de adquisición progresiva por parte de alguna actividad humana de la condición de profesión. Los sucesivos pasos en esta evolución serían los siguientes: primero, la ocupación en cuestión se convierte en una actividad con plena dedicación; a continuación, demanda unos conocimientos específicos en un centro especializado (que termina siendo habitualmente una Escuela Superior o Universidad); posteriormente se constituye una asociación profesional que abarca a quienes desarrollan la ocupación y han pasado previamente por el proceso formativo requerido; luego será esta misma organización profesional quien sucesivamente se encargue de obtener una regulación por ley de su actividad y por último, la redacción de un código ético o de conducta.

Resulta frecuente considerar el fenómeno de las profesiones como un rasgo característico de la modernidad. Como ya hemos dicho anteriormente, T. Parsons presenta las profesiones como un aspecto positivo de las sociedades modernas frente a las tradicionales, porque significan y suponen especificidad funcional, universalismo, neutralidad afectiva e interés general. Sin embargo, hay que decir que el paradigma de las profesiones liberales, aunque reciente en la sociedad norteamericana, tiene una gran tradición, ya de siglos, en el contexto europeo, lo que posiblemente explique, al menos de manera parcial, su resistencia a la desaparición a pesar de los cambios sufridos. Lo que tal vez sí pueda afirmarse es que son propias de la modernidad urbana la expansión y generalización de las profesiones, al tiempo que la pérdida de algunas de sus notas características. ¿Qué cambios en la configuración de las profesiones se nos manifiestan como más significativos?.

En primer lugar, habría que hablar de los cambios producidos en un contexto más amplio que el de las profesiones, el del paradigma laboral en su conjunto, que necesariamente afecta también al profesional. Se puede decir que en gran medida el trabajo como fin en sí mismo ha desaparecido, se ha transformado en una realidad meramente instrumental, en un medio necesario, pero medio en definitiva, para la consecución de otros fines. Consecuentemente también se puede apreciar una mutación de la moral del trabajo, que en palabras de Marzal (Fernández y Hortal, 36) transita desde su consideración "como *ethos*, como tensión, como deber-ser normativo, a una moral como *mores*, como aceptación sumisa de lo que se hace y lo que se es" (las cursivas son nuestras).

Centrándonos a continuación en el contexto estrictamente profesional, podemos apuntar algunos cambios especialmente relevantes en su configuración actual:

- la expansión y generalización de las profesiones, debido a varias razones, como son la ampliación de la enseñanza superior a amplias capas de la población y a la formulación y aparición permanente de nuevas profesiones;
- la lenta pero progresiva desaparición de la variable "género" en la determinación de la actividad profesional a desarrollar;
- el deslizamiento de los profesionales de las actividades estrictamente técnicas a otras de carácter directivo;

- la pérdida de la "indispensabilidad" o especificidad formativa en el mercado laboral: la titulación superior en sí misma vale más que la especialidad en la que se obtiene;
- la aparición masiva de la figura del "paraprofesional": interino, sustituto o ayudante del profesional, en permanente precariedad;
- la progresiva desaparición del profesional independiente, en beneficio del integrado en organizaciones empresariales o burocráticas y en equipos de trabajo, que tiene en la "salarización" una de sus consecuencias más significativas;
- el creciente papel que los condicionantes económicos, sociales y laborales tienen sobre la actividad profesional, en detrimento de la dimensión más subjetiva que subyace a la perspectiva vocacional.

Todos estos aspectos y otros muchos más que se puedan argüir modifican notablemente el paradigma tradicional de la profesión, pero no parece que lleven tanto a la desaparición de las profesiones como a su perpetuación a través de una permanente adaptación a las nuevas circunstancias sociales.

La profesión de la ingeniería

*Origen:

Si los francmasones fueron los primeros defensores de la industrialización, quizá su papel más duradero e importante, y hasta el momento sin examinar, fue el de parteras en el nacimiento de la última encarnación del hombre espiritual, el ingeniero. De este modo, la ingeniería surgió al mismo tiempo que la masonería y el ejército (en realidad, en el propio ejército abundaba la masonería). Como padres fundadores de la profesión de ingeniero y de la educación en ingeniería, los francmasones traspasaron el legado de la religión de la tecnología al "Hombre Nuevo" de la modernidad.

(Noble, 104)

*Carácter:

Todos los seres humanos cuando ejercen una profesión utilizan técnicas, pero, mientras la mayoría las usa como medio, existe una profesión que las emplea como medio y como fin. Esa profesión es la de ingeniero. No es extraño, por tanto, que los ingenieros sean considerados como los técnicos por antonomasia.

Un ingeniero es un profesional que utiliza técnicas —y el conocimiento que posee de diversos sistemas técnicos: objetos de todo tipo y, en especial, máquinas, herramientas e instrumentos— para crear otros sistemas técnicos que satisfagan determinadas necesidades humanas.

Pero los ingenieros están inmersos en un mundo en el que no son los únicos protagonistas. Otros actores influyen en la técnica, de forma tal que los ingenieros son muchas veces meros instrumentos en sus manos. Nos referimos, por un lado, a los científicos, que establecen las bases sobre las que se fundamentan las técnicas y, por otro, a los políticos y empresarios, que son los que normalmente deciden qué necesidades humanas se priorizan y cuáles se postergan.

*La cuestión del género:

(Gómez-Senet, en Cortina y Conill, 2000:129-131)

La cultura de la ingeniería ha permanecido rotundamente centrada en lo masculino. "La ingeniería contiene la proporción más pequeña de mujeres de todas las profesiones importantes —ha escrito la socióloga Sally Hacker—, y proyecta una imagen fuertemente masculina hostil a las mujeres". En sus extensos estudios sobre la psicología colectiva de los ingenieros, Hacker descubrió que como grupo compartían un punto de vista cartesiano descarnadamente estratificado, devaluando el cuerpo y la tierra (identificados con lo femenino) a favor de la mente, lo abstracto, lo matemático. Hacker sugiere que, mediante el artificio —una "segunda naturaleza" hecha a su propia imagen— intentan compensar sus ansiedades sociales, sexuales y procreadoras, asegurar su control sobre la tierra y confirmar su centralidad sin rivales en la creación.

(Noble, 271)

A lo largo de lo visto hasta ahora de este capítulo dedicado a las profesiones hemos hecho referencia a las distintas facetas que configuran el modelo profesional. Una visión sintética de las mismas nos ha podido provocar la duda de si no será la selección de estas características una autoalabanza de los propios profesionales en aras de una defensa corporativa. Y es que cuando el modelo de profesionalidad es utilizado para justificar los privilegios e intereses particulares nos encontramos con la ideología -en su sentido técnico originario negativo- del profesionalismo (cfr. Martín-Moreno y de Miguel, 53ss.). Es necesario, en consecuencia, huir de toda actitud de profesionalismo, verdadero germen de todos los peligros y tentaciones que acompañan a la actividad profesional, que dañan irreparablemente la ética que ha de dirigir la misma.

3. LA ÉTICA PROFESIONAL

Tradicionalmente, se ha venido a entender el fenómeno moral como un acontecimiento de dos caras o aspectos:

- Por una parte, nos encontramos con la dimensión del bien, de la búsqueda de la felicidad, alcanzable mediante el desarrollo de determinadas conductas basadas en la aplicación de unas actitudes que reciben el nombre de virtudes. En esta perspectiva se mueven las corrientes éticas llamadas teleológicas, que tiene en Aristóteles a su más ilustre representante clásico.
- Por otra, está la dimensión de la justicia, del cumplimiento del deber, del establecimiento de procedimientos, de formalidades que posibilitan la promulgación de normas correctas. En esta perspectiva se mueven las éticas deontológicas, que deben gran parte de su fuerza teórica a la reflexión llevada a cabo por Kant.

Si trasladamos esta distinción al ámbito de las profesiones podemos hablar de la existencia tanto de una ética como de una deontología profesional. La primera se centraría sobre todo en perfilar y definir el bien de una determinada profesión (no sólo el personal del propio profesional sino especialmente su aportación al bien social o común), mientras que la segunda se ocuparía de las obligaciones propias de dicha actividad. Dicho en unas categorías que han hecho fortuna en la terminología ética contemporánea: la ética profesional sería la expresión de las diversas y plurales éticas de máximos existentes en todos y cada uno de los profesionales de una determinada especialidad, mientras que la deontología expresaría la ética de mínimos que todas las anteriores comparten y están obligadas a cumplir a pesar de sus diferencias.

Ambas dimensiones se necesitan y complementan: al igual que el deber requiere un horizonte (el bien) que dé sentido a las normas, el bien -plural, múltiple, particular- demanda de actuaciones exigibles universalmente. Mientras la ética -en cuanto tendencia a un bien- encuentra en el individuo su referencia ineludible de determinación, la deontología -en cuanto expresión de una obligación- remite a un contexto colectivo, a un texto normativo elaborado y refrendado por el correspondiente colegio o asociación profesional.

Desde estos planteamientos, la ética profesional se nos presenta como una dimensión más amplia que lo puramente deontológico, integrándolo en su seno. Ha de huir tanto de la proclamación de grandes principios morales vacíos de contenido como del pragmatismo romo que se limita al mero cumplimiento de la casuística deontológica. Un modo adecuado de "entender el cometido de la Ética profesional exige de

ésta ser capaz de contribuir en la tarea de búsqueda e implantación de las metas y de los fines sociales y organizativos, desde las posibilidades efectivas que el ejercicio de la profesión permite, el contexto organizacional favorece y la legalidad económica impone a nuestros deseos" (Fernández y Hortal, 107).

Adentrarnos en el terreno de la ética profesional no es sino participar en la reflexión de las éticas aplicadas, en la elaboración de los marcos de aplicación de los grandes principios éticos a las concretas circunstancias y características de una actividad humana específica (en este caso, la profesional). Esto quiere decir que la ética profesional supone la adecuada articulación de las dimensiones de fundamentación y de aplicación. Esto es, la ética profesional no puede dejar de ser ética, una disciplina filosófica que tiene sus propias características (argumentación racional, mediatez para la acción, generalidad,...) pero tampoco puede renunciar a su carácter de aplicación a una profesión o ámbito específico, por lo que debe ser más concreta -sin llegar a la inmediatez de la moral- y asumir los conocimientos y las condiciones propias en las que se desarrolla dicha actividad, determinando el modelo de aplicación más adecuado.

Evitando las dos posturas extremas del "moralismo" y del "separatismo", se podría conseguir que se percibiera que la ética no es tanto un límite exterior y ajeno -además de supuestamente corrector- a la disciplina profesional en concreto sino una dimensión fundante e integrante de la misma, a la cual legítima.

Creemos necesario insistir en que la ética profesional, en cuanto versión de una moral aplicada requiere de la ética civil como marco de referencia. Hacerlo así nos posibilita, por un lado, reconocer y articular los mínimos morales comunes y la diversidad de opciones de vida felicitante en el contexto de las sociedades pluralistas actuales, con su correspondiente reflejo en el ámbito profesional. Por otro, la ética cívica fundamenta la pretensión de la ética profesional, al tiempo que se realiza también efectivamente a través de ella (Lozano, 71-74).

Nuestra apuesta por una concepción de ética profesional "integracionista" supone no solamente, como hemos dicho ya, incorporar la dimensión deontológica en la teleológica, sino también poner en relación todas las concepciones éticas formuladas en la ya larga tradición de la filosofía moral y práctica, buscando una tensión fructífera entre sus distintos acentos y preocupaciones. Fruto de este trabajo, que progresivamente se va desarrollando, no tanto desde planteamientos generales como a partir de las reflexiones surgidas en algunos ámbitos profesionales concretos -especialmente la bioética y la ética de los negocios- van formulándose propuestas de principios de ética profesional que gozan ya de un *status* reconocido y consolidado.

¿Cuáles serían estos principios rectores de la ética profesional a los que nos estamos refiriendo? Inspirándonos en la brillante exposición de Diego Gracia, que retoma creativamente propuestas anteriores, podríamos formular los principios de beneficencia, autonomía, justicia y responsabilidad como las categorías básicas alrededor de las cuales se puede construir una ética profesional. Pasemos a desarrollarlos.

3.1. El principio de beneficencia

Desde planteamientos teleológicos, que tienen a Aristóteles como su exponente clásico, se considera que cada realidad se encuentra ordenada a un fin que le es propio. En el ámbito ético, esto quiere decir, por ejemplo, que las acciones humanas persiguen la consecución de un logro que les es inherente y se interpreta como un bien interno, o que la vida humana en su conjunto se dirige a la obtención de su bien

específico, que se denomina felicidad. Para alcanzarla es necesario desarrollar determinadas actitudes, en forma de hábitos, que se viene en llamar virtudes.

Aplicada esta perspectiva a la profesión, podemos decir que la actividad profesional es un tipo de práctica humana llamada a realizar su bien interno, siguiendo los modelos de excelencia -es decir, de realización suprema de las virtudes- que se corresponden con ella. Éstos no son sino precisamente los que, ignorando los bienes externos que acompañan a la actividad profesional, se preocupan de obtener los bienes internos de la misma, en beneficio de la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, solemos considerar a una persona profesional en la medida en que pertenece a un colectivo que se presenta como comprometido en la consecución de un determinado bien, en función del cual pone en juego los medios técnicos, los conocimientos y las dedicaciones de que dispone.

Consecuentemente la pregunta por el bien o servicio que pretende producir y prestar, por el fin intrínseco en definitiva de la práctica profesional, es una de las cuestiones principales de la ética profesional. El de beneficencia se nos presenta así como uno de sus principios y criterios básicos de actuación y valoración morales. El profesional está obligado a prestar un buen servicio al usuario, actuando siempre en beneficio de éste y no perjudicándolo.

Sin embargo, enseguida surge una dificultad que el propio Aristóteles se encargó de apuntar en las primeras líneas de su *Ética a Nicómaco*: si bien todos los seres humanos estamos de acuerdo en que nuestra meta es la consecución de la felicidad, a partir de aquí, el desacuerdo es manifiesto a la hora de determinar en qué consiste ésta, con qué objetivo concreto identificarla,... y quién la determina, añadimos nosotros. Esto es, aparece del todo evidente que la actividad profesional debe procurar antes que nada el bien de su usuario, pero cuál sea este bien dependerá de la moral personal del sujeto particular y en muchos casos puede que profesional y cliente no coincidan sobre este punto.

Es aquí donde surge la cuestión del paternalismo en la actividad profesional. Ser paternalista significa tratar a los demás como el padre trata a sus hijos, es decir, considerándolos como sujetos incompetentes e inmaduros, incapaces de decidir lo mejor para sí mismos. El profesional cae en el paternalismo cuando rechaza las opciones de su cliente, que dispone de información y competencia suficientes, por el propio beneficio del cliente (paternalismo fuerte, éticamente rechazable). Esto es, el profesional se convierte en el sujeto moral exclusivo en la determinación del bien del usuario, incluso contra la voluntad de éste.

Teniendo esto en cuenta hay que decir, con Diego Gracia (103) que la "beneficencia no paternalista es aquella que intenta hacer el bien o ayudar a los demás en sus necesidades, siempre que ellos voluntariamente lo pidan o lo acepten", es decir, nunca es permisible hacer el bien al cliente sin su "consentimiento informado". Cuando éste no es posible, la beneficencia obliga a buscar el mayor bien del usuario, su beneficio y nunca su perjuicio (paternalismo débil).

Esta obligación de no hacer el mal al cliente, denominada no-maleficencia se ha interpretado durante siglos como la otra cara del principio de beneficencia, dependiente de éste y asumiendo con él la perspectiva teleológico-consecuencialista y subrayándose la competencia casi exclusiva del profesional a la hora de determinar adecuadamente en qué consistía hacer el bien y evitar el mal. De este modo, por ejemplo, ha sido tradicional hablar de la teoría del "mal menor" como criterio justificativo de actuación. Hoy en día, este planteamiento ha sido actualizado gracias a las teorías de elección racional y de cálculo riesgo-beneficio.

3.2. El principio de autonomía

La categoría de autonomía es un concepto fundamental para la ética, pues expresa la condición de posibilidad de la acción moral. Para la ética de las profesiones, por su parte, la autonomía es uno de sus grandes principios.

Esta categoría clave es también un concepto complejo, interpretado de modos diversos y a veces concurrentes, aunque su riqueza puede ser mejor aprovechada si en vez de la mutua exclusión se formula su correcta articulación.

- Una primera versión de la autonomía sería su interpretación como autoelección, como capacidad de construirse uno a sí mismo sin coacciones externas, con el máximo de libertad. Se identificaría en gran medida con la autorrealización, el desarrollo por parte del sujeto del proyecto vital, felicitante, por el que opta libremente. Es J. S. Mill el autor que profundiza en la cuestión de los ámbitos en los que podemos ser coaccionados por la sociedad, señalando al mismo tiempo y consecuentemente el extenso terreno que se abre a nuestra capacidad de libre elección. La conclusión a la que llega puede resumirse del siguiente modo: en el terreno del deber social es posible que se nos imponga una coacción que proteja los derechos de los demás pero en el del bien personal nuestra libertad es total. A esta concepción del sujeto como soberano absoluto y juez supremo respecto de su vida personal subyace una imagen de persona madura, adulta y con las necesidades básicas cubiertas (condiciones todas ellas que posibilitan el desarrollo de las distintas capacidades y potencialidades del individuo).

En la ética profesional esta versión de la autonomía ha calado profundamente. Por una parte, el profesional entiende su propia actividad, su profesión, como un elemento importante de su proyecto de autorrealización. Por otra, el profesional demanda que la elección autónoma ha de producirse en unas condiciones (coherencia con sus opciones básicas, conocimiento suficiente, ausencia de coerción) que garanticen su propia competencia a la hora de actuar. Consecuentemente, el profesional puede llegar a limitar su participación en determinadas solicitudes de sus superiores o clientes, acogiéndose incluso a la objeción de conciencia.

Pero al mismo tiempo, esta concepción de autonomía entra en la ética profesional de otra manera: como reconocimiento de la autonomía del otro, del cliente o usuario, sea éste individual o corporativo. Esto ha llevado a modular más adecuadamente el principio anterior de la beneficencia, para que no caiga en actitudes paternalistas. El profesional no decide por el usuario, sino que colabora a que este alcance sus propios bienes, tras un asesoramiento lo más amplio y acertado posible.

A esta concepción de autonomía, a pesar de ser desarrollada por Mill, le acompaña una valoración no precisamente utilitarista: más importante que hacer el bien es hacerlo libremente; el bien obligado no es tal, o dicho de otro modo, es mejor equivocarse libremente que acertar sin libertad.

Las consecuencias de este planteamiento en el terreno de la ética profesional no son difíciles de percibir. Por un lado, hay una manifiesta tendencia a juridificar las relaciones entre el profesional y el cliente para evitar los problemas legales que puede comportar no respetar suficientemente la autonomía del otro. Por otro lado, se corre el peligro de un excesivo individualismo, que reduce el espacio de lo público en beneficio de una creciente privacidad y dificulta la solidaridad.

- Una segunda versión de la autonomía -que equilibra parcialmente los peligros de la anterior- sería la de Kant: entenderla como autolegislación. Nos determinamos racionalmente no por nuestro objetivo de

felicidad (material, heterónomo, contingente, *a posteriori*) sino por el cumplimiento del deber que ejercemos cada persona en cuanto miembros de la humanidad entendida como reino de fines, que nos impide tratar a nadie como puro medio y nos obliga a regirnos por reglas de actuación universalizables.

El planteamiento kantiano no carece de debilidades (parece confundir la autonomía con el imperativo y al sujeto racional con el real, además de resultar a menudo inaplicable en la práctica) que llevan a los críticos a rechazar la propuesta. Sin embargo, parece necesario preservar algunas intuiciones kantianas, aunque debidamente reformuladas. Así, en primer lugar, hay que mantener el horizonte de universalidad y humanidad como condiciones de una auténtica autonomía humana. En segundo lugar, hay que formular una versión dialógica de la autonomía -como pretenden Apel y Habermas- que huya del monologismo: hay que realizar efectivamente un diálogo racional entre todos los afectados para verificar la universalidad de las propuestas. La consecuencia en una ética profesional se hace evidente: hay que fomentar el diálogo entre profesionales y clientes, entre asociaciones e instituciones, entre todos los afectados por las decisiones, superando el respeto legalista a la autonomía del otro y buscando el acuerdo y la cooperación, sin olvidar la inevitable distancia existente entre el ideal de comunicación y su realización real. En tercer lugar, la intersubjetividad no puede eliminar la dimensión intrasubjetiva, el diálogo con nosotros mismos, donde reside la responsabilidad personal.

Esta segunda versión de la autonomía también tiene sus limitaciones: por un lado, reduce el hecho moral al ámbito del deber; por otra, su universalismo tiende a despreciar las circunstancias concretas de aplicación del principio. Superar ambas limitaciones corresponde, respectivamente, a la tercera y cuarta versiones de la autonomía que desarrollamos a continuación.

- Una tercera versión de la autonomía consiste en concebirla como autenticidad. Esta postura, reflejada en el comunitarismo, tiende a corregir los excesos del pensamiento liberal cuando destaca la libertad de elección del sujeto por encima de todo. Por el contrario, autores como Taylor apuntan que lo verdaderamente valioso no es el hecho de elegir, sino el contenido de la elección, que éste no es creado de la nada por parte del sujeto, sino ofrecido por nuestro entorno cultural y que necesitamos de este entorno (los otros), para ser reconocidos en nuestra propia identidad. En definitiva, se trata de una autonomía entendida como autenticidad en la identidad elegida en un contexto y ratificada por él.

Aunque es destacada a menudo la incompatibilidad entre la autonomía kantiana y la autenticidad comunitarista, es necesario intentar articularlas, no verlas cada una por separado, para descubrir su complementariedad mutua: la autonomía subraya la posibilidad de elección (formalidad) por parte del sujeto, mientras que la autenticidad ofrece los contenidos (materialidad) para dicha elección. El sujeto construye autónomamente su identidad asumiendo críticamente las narraciones de su cultura y elaborando con sus materiales su propio relato, sometido permanentemente a interpretación y corrección.

Aplicada esta reflexión a la ética profesional, destacamos, por un lado, que la profesión tiene un papel muy significativo en la configuración de nuestra identidad personal, como se encarga de subrayar la palabra "vocación" en cuanto autorrealización y tarea a la que hay que responder. Por otro, como destaca Dworkin, la autenticidad puede ser interpretada como competencia personal, como capacidad de elegir reflexivamente de acuerdo con una serie de valores y principios previamente asumidos. Esta consideración nos abre las puertas a la última caracterización de la autonomía.

- La cuarta versión de la autonomía la identifica con la autodecisión, con la elección en las situaciones concretas. En ellas no se produce una mera aplicación deductiva de la norma universalizable, sino que se necesita todo un proceso de interpretación y valoración entre diversas posibilidades que

concretan la ley. Es el momento, nos dirá Ricoeur, de la sabiduría práctica, prudencial, de la conjunción entre argumentación e interpretación, que conduce al juicio práctico y a la consecuente decisión.

En la autodecisión se expresa con total claridad el momento intrasubjetivo, personal, de la autonomía, que culmina en la decisión intransferible a otros y comporta consecuentemente una responsabilidad personal inalienable. Algo que se percibe con claridad en el desarrollo de la actividad profesional y especialmente, en los dilemas a los que a menudo se enfrenta.

La insistencia moderna -especialmente desde el pensamiento liberal- en el principio de autonomía ha supuesto, a la vez que la consideración del consentimiento informado como nuevo derecho humano, la modificación parcial de la comprensión de la no-maleficencia. Aunque ésta sigue identificándose con la beneficencia, sin embargo el sujeto que determina lo que es malo no es ya el profesional sino el propio cliente. El lenguaje de la virtud, propio de la ética basada en el principio de beneficencia ha sido sustituido por el de los derechos desde el principio de autonomía. Sin embargo, con la autonomía no eludimos graves desajustes morales. Si la beneficencia puede derivar en paternalismo, la autonomía puede acabar en anarquía. Por eso es necesario un tercer principio, el de justicia, que medie entre ambos.

3.3. El principio de justicia

Desde las formulaciones más clásicas ("la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su propio derecho") hasta las más actuales (la justicia como imparcialidad), pasando por las modernas (como la marxiana, "de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad"), se percibe una gran vitalidad y dinamismo en el término justicia, uno de los más polisémicos y polémicos de la teoría ética.

A lo largo de la historia de la ética podemos destacar, simplificando significativamente la riqueza de la reflexión, varias tradiciones interpretativas de la justicia (cfr. Martínez Navarro en Cortina (dir.) 1994: 155-201):

- En primer lugar, la teoría clásica, deudora de Platón y sobre todo Aristóteles, que hace de la justicia un concepto sinónimo al de armonía y orden sociopolítico, al de ajustamiento de la subjetividad con la objetividad (de la conciencia personal con la legislación institucional).

De esta primera concepción retenemos para la ética profesional la idea del carácter necesariamente social del ser humano, dimensión que no puede ser por tanto olvidada en la práctica profesional. El usuario con el que mantenemos una relación no es un individuo aislado, lo que hacemos con él tiene repercusiones sociales, ha de tenerse en cuenta el contexto concreto en el que se va a producir la intervención.

- En segundo lugar, la tradición liberal utilitarista, que siguiendo el principio de "la mayor felicidad para el mayor número", hace de la justicia un concepto secundario, un medio para llevar a su máxima expresión la utilidad social.

Respecto a la aplicación en la ética profesional, conservemos precisamente este criterio de utilidad social como una referencia ineludible, aunque no única. No son solamente las demandas del usuario concreto las que han de tenerse en cuenta, sino el beneficio social que subyace a nuestras actuaciones profesionales, incluso imponiéndose en muchos casos contra los intereses particulares del cliente.

- En tercer lugar, la tradición liberal contractualista. Aunque tiene antecedentes clásicos (Locke, Rousseau, Kant), encuentra en los planteamientos de J. Rawls y su *Teoría de la Justicia* -en permanente

corrección- su expresión más significativa. De esta potente teoría de la justicia distributiva debemos retomar para la ética profesional aspectos diversos: la igualdad radical de los sujetos con la consecuente concepción de la justicia como imparcialidad y equidad, que elimina todo tipo de tratamiento de privilegio a determinados clientes; la disponibilidad universal de unos bienes sociales básicos, entre los que puede en muchos casos encontrarse los propios servicios profesionales; el beneficio de los más desfavorecidos como criterio justificativo de una distribución desigual, que puede fomentar políticas concretas de discriminación positiva en la asignación de recursos y servicios o también puede ser considerado como el único criterio justificador de determinados privilegios profesionales: éstos sólo tiene sentido si mejoran las condiciones de los más desfavorecidos.

- En cuarto lugar, la tradición socialista, vinculada a la búsqueda de la igualdad entendida como supresión de privilegios injustificados. En este caso, renunciando a significativos representantes (Marx, Apel o Habermas), presentamos brevemente la posición de tintes comunitaristas de M. Walzer. Nuestro autor en su *Esferas de la justicia*, aboga por una concepción de la justicia que denomina "igualdad compleja". Los criterios de distribución son distintos -y por tanto diferenciadamente justos- según los ámbitos diversos de la vida social. Se trataría no tanto de eliminar los monopolios como de reducir al máximo la dominación a la que pueden derivar. Para ello se reivindica la autonomía de las distintas esferas o ámbitos sociales, de modo que ningún bien específico de cada una de ellas pueda transformarse en bien generalizadamente convertible.

Leída desde la ética profesional, esta reflexión nos llama la atención sobre la necesidad de tener en cuenta las características específicas de cada ámbito profesional, abandonando la aplicación automática y uniforme de los criterios y principios éticos, al tiempo que nos previene del límite irrevasable de toda actividad profesional monopolística: la conversión de su bien particular en otro generalizadamente convertible y, por tanto, dotándole de un poder injusto.

Abandonando la perspectiva histórica, y entrando en otra más sistemática, seguimos a D. Gracia (285-293) en su acercamiento zubiriano a la categoría justicia, pudiendo decir que hay cuatro sentidos básicos del término que encierran una gran riqueza si se articulan mutuamente en vez de excluirse, como frecuentemente se ha hecho.

- Un primer sentido de la palabra justicia es el de ajustamiento. El ser humano, a diferencia del animal, no está armonizado de antemano a través del instinto al medio que le rodea. Requiere por tanto buscar su propio ajustamiento con la realidad, su justificación formal, moral. En este sentido -poniendo entre paréntesis la interpretación material que hace de ella- Aristóteles tenía razón al decir que la justicia es una virtud general, que hace tales al resto de virtudes.

- Un segundo sentido es el de la justicia como valor, aunque todavía formal. El criterio de "la posibilidad de realizar la propia perfección" nos ayuda precisamente a emitir juicios respecto a la realidad misma, calificándola dualmente de buena o mala, justa o injusta.

- Un tercer sentido es el de la justicia como esbozo racional, como elaboración de principios que concretan el nivel anterior y lo formulan, por ejemplo, en concepciones de justicia especial (los derechos humanos o la justicia distributiva, por ejemplo).

- Un cuarto sentido es el de la justicia como experiencia. Se trata de analizar las consecuencias de los actos concretos.

Cuando se siguen estos cuatro pasos el ser humano queda justificado y surgen entonces otros dos sentidos de la palabra justicia: el de justicia como virtud moral del sujeto y el de justicia jurídica como legislación.

Conviene destacar que estos cuatro momentos de la justicia -justificación, valor, esbozo racional y experiencia- se corresponden aproximadamente con las cuatro grandes tradiciones apuntadas en la exposición histórica. Con lo que se puede concluir que "la justicia como ajustamiento natural, la justicia como libertad contractual, la justicia como igualdad social y la justicia como utilidad pública no son concepciones obligatoriamente rivales e incompatibles, sino momentos distintos de ese acto riquísimo y complejo que es la justificación" (Gracia, 292).

Volviendo al contexto de la ética aplicada hay que destacar que el desarrollo de la actividad profesional se produce en un medio social determinado, en el que concurren demandas diversas que es necesario armonizar y jerarquizar ante la escasez y limitación de los recursos disponibles para atenderlas, que hace imposible ofrecer a todos y cada uno de los usuarios todo cuanto desean o incluso necesitan. Por ello es necesario introducir criterios de justicia. Junto a la competencia profesional expresada en el principio de beneficencia y los intereses y derechos de los clientes expresados en el principio de autonomía es necesario el principio de justicia que establezca una distribución racional y equitativa.

Mediante el principio de justicia la ética profesional introduce criterios socioeconómicos que la vinculan con la ética institucional y social. La relación profesional-cliente hace un hueco a un tercero, al responsable político, que ha de equilibrar las exigencias de medios de los profesionales y las demandas de servicios de los usuarios, en orden a establecer unas prioridades y una asignación de recursos consecuente, desde las posibilidades siempre limitadas.

Desde este tercer principio de la justicia, la no-maleficencia adquiere un significado radicalmente distinto. El paternalismo y el privatismo subyacentes en las dos versiones anteriores (tradicional y moderna) eran consecuencia de una identificación entre beneficencia y no-maleficencia, entre "comisión" y "omisión", que es necesario rechazar, pues ambos principios se encuentran en niveles distintos. Mientras la beneficencia es relativa a la autonomía, pues depende de los valores de la persona concreta -tanto da en este caso cliente que profesional- la no-maleficencia es absoluta: no podemos hacer el bien a nadie contra su voluntad, pero estamos obligados a no hacer nada malo, incluso aunque se nos solicite. El principio de beneficencia es teleológico, mientras que el de no-maleficencia es deontológico. Y el criterio de determinación de lo malo, más allá de la opinión de profesional y usuario lo da el principio de justicia: hacemos el mal cuando no tratamos a todos los seres humanos con equidad, con igual respeto y consideración, sin más diferencias que las procedentes de buscar el bien de todos, especialmente los menos favorecidos.

Por último, no queremos sino dejar apuntado que las diversas perspectivas de la justicia influyen significativamente en la propia concepción que se puede tener de las profesiones.

3.4. El principio de responsabilidad

La responsabilidad moral se nos presenta como una categoría fundamental en la ética y particularmente en la ética profesional. De hecho la responsabilidad se nos presenta como la condición de posibilidad de nuestro reconocimiento como sujetos morales. Veámoslo desarrollando sus contenidos alrededor de tres cuestiones fundamentales.

3.4.1. ¿De qué se es responsable?

Esta pregunta comporta múltiples respuestas, de acuerdo con niveles distintos de aplicación:

- Podemos empezar diciendo que en primer lugar somos responsables de nosotros mismos. Tenemos la responsabilidad, más allá de las actuaciones concretas, de la globalidad de desarrollarnos como personas plenamente humanas, de llegar a ser lo que estamos llamados a ser. Esta referencia a la "llamada" (vocación) nos permite descubrir ya una primera relación entre profesión y responsabilidad. La profesión entendida como respuesta a una llamada interior constituye un elemento fundamental de la propia existencia en su conjunto. Para responder es necesario previamente escuchar, atender a las demandas de la realidad, discernir las propias capacidades y decidir consecuentemente. Y todo ello teniendo en cuenta que no se trata sólo de elegir una profesión sino también un modo de ejercerla. En esta perspectiva, la responsabilidad asume las condiciones del principio de autonomía.

- En segundo lugar, somos responsables de la obra bien hecha. Es Kant en su *Metafísica de las costumbres* quien subraya con contundencia que tengo que responder de aquello de lo que puedo ser imputado. Es decir, de aquellas acciones que realizo libremente, pudiendo haber actuado de otra manera. Esta perspectiva jurídica aparece claramente en el ámbito del Derecho, pero no por ello desaparece en el estrictamente moral: somos merecedores del premio o del castigo según se nos imputen respectivamente acciones meritorias o censurables.

Desde la perspectiva de la ética profesional, todas aquellas acciones del profesional en cuanto tal son imputables al mismo. El profesional debe responder por la obra bien hecha. En el lenguaje coloquial distinguimos con claridad la obra bien realizada, hecha por un profesional, de la chapuza que denota precisamente ausencia de profesionalidad.

- En tercer lugar, asumimos la responsabilidad por las consecuencias de la obra bien hecha. Kant, en el pasaje citado anteriormente, afirma que solamente son imputables las consecuencias malas de la acción inmoral y las buenas de la meritoria, pero no las de la omisión de una acción meritoria ni las de una acción debida. Desde su concepción no es posible que una acción meritoria tenga consecuencias negativas ni que la ilegítima comporte positivas y defiende la acción debida independientemente de sus consecuencias. Max Weber criticará este planteamiento de ingenuo porque "no es cierto que lo bueno sólo produzca el bien, y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario"¹. De este modo nos exige asumir responsablemente todas las consecuencias de nuestros actos, por buenos que estos sean. Por su parte, Apel, desde su kantismo crítico, propone distinguir entre la parte A de la ética (los principios normativos que corresponden a la comunidad ideal de comunicación), y la parte B (los principios de acción moralmente responsable en situaciones en las que no se realizan las condiciones ideales), para hacer posible que lo bueno acontezca.

En el terreno de la ética profesional, la responsabilidad por las consecuencias adquiere un carácter relevante. Exige del profesional una previsión de las consecuencias de la obra bien hecha, lo que supone analizar las circunstancias, la utilización posterior de la obra de su trabajo, etc., y decidir su actuación teniendo todo esto en cuenta, pues en realidad ha de asumir la responsabilidad de todas las consecuencias previsibles que llegan a materializarse. No tener en cuenta todo esto sería, precisamente, una irresponsabilidad profesional.

¹ En *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1993, 168.

Para terminar, no está de más anotar que la responsabilidad por la obra bien hecha y por sus consecuencias asume las condiciones del principio de beneficencia.

3.4.2. ¿Ante quién se es responsable?

Son varias las direcciones a las que hay que dirigir la mirada para contestar adecuadamente a esta pregunta:

a) Ante nosotros mismos: siguiendo el razonamiento del apartado anterior hay que comenzar diciendo que en primer lugar somos responsables ante nosotros mismos. Si como hemos dicho, somos responsables de llegar a ser lo que estamos llamados a ser, tenemos que rendir cuentas ante nosotros mismos de ello.

b) Ante y con la institución, corresponsables: hoy en día la práctica profesional se desarrolla mayoritariamente en el interior de una organización o institución. Por eso hay que afirmar que el profesional es responsable de su actuación ante la organización en la que trabaja. Pero esta afirmación comporta otra que nos amplía la perspectiva utilizada hasta ahora para afrontar la cuestión de la responsabilidad. El profesional es responsable ante la institución, pero también corresponsable con ella. Este contexto organizativo hace necesario tener en cuenta nuevos elementos, como son:

- la coacción institucional a la iniciativa personal: las instituciones inscriben la acción del profesional en una organización con la que puede no estar de acuerdo en muchos aspectos. Esto obliga al profesional a discernir responsablemente su implicación en una determinada institución y el modo de expresarla, según la mayor o menor sintonía respecto a sus objetivos entre él y la propia institución. Todo ello además -no podemos olvidarlo- está condicionado de manera significativa por las circunstancias concretas que concurren en el mercado laboral;

- la corresponsabilidad grupal, con sus efectos contradictorios sobre la responsabilidad personal: por una parte, la extensión de los procesos de deliberación difumina las responsabilidades personales (aunque no de la misma manera en todos y en ningún caso eliminándola); por otra, esa misma colectivización de las decisiones abre al profesional a la experiencia de sentirse responsable con otros;

- y las implicaciones sociopolíticas: precisamente la corresponsabilidad nos abre a la cuestión de la relevancia sociopolítica de las actuaciones institucionales. Si constatamos los grandes retos a los que como humanidad nos enfrentamos (desequilibrio entre el Norte y el Sur, crisis ecológica, etc.) descubrimos que nuestra responsabilidad personal queda agrandada a través de la corresponsabilidad institucional, que demanda consecuentemente una corresponsabilidad interinstitucional, incluso a nivel mundial.

Todo esto nos lleva a destacar la responsabilidad de los profesionales respecto a las instituciones en las que trabajan (criticándolas, apoyándolas, transformándolas, etc.) y a las que ellos mismos crean (los "colegios profesionales") y la necesidad de ponerlas al servicio del bien común y no solamente de sus intereses particulares.

Terminamos este pequeño apartado constatando que la responsabilidad desde esta perspectiva institucional asume el principio de justicia.

c) Ante los otros: "responder" nos remite fundamentalmente a los otros, ante quienes somos responsables. En la perspectiva de la ética profesional, somos directamente responsables ante el cliente, el

usuario de nuestro servicio profesional, ante quien debemos cumplir lo acordado previamente, colaborar lealmente en la consecución de sus objetivos, asesorarle e informarle oportunamente, etc. Esta referencia al cliente se ve claramente desbordada en bastantes prácticas profesionales: en muchos casos el cliente para el que se trabaja es indefinido y acaba identificándose con la sociedad en su conjunto; en otros, siendo concreto el cliente, las consecuencias de la intervención -especialmente referidas al principio de justicia- superan las que recaen en el propio cliente y remiten nuevamente al conjunto de la sociedad. En resumen, el profesional es inmediatamente responsable ante el cliente, pero en el contexto de su responsabilidad social en general.

3.4.3. ¿En virtud de qué se es responsable?

La respuesta a esta cuestión dependería en gran medida del enfoque ético (utilitarista, discursivo, comunitarista,...) desde el que la afrontemos. Por nuestra parte, vamos a presentar el planteamiento de E. Levinas, en el que la responsabilidad tiene un papel central y en parte novedoso respecto al resto de propuestas.

Según Lévinas, en el "yo" se produce una gran ambigüedad: puede entenderse como un "sí mismo" que se autoafirma primariamente y por encima de todo, pero también y contrariamente como un "héme aquí" que responde de todo y de todos. Para nuestro autor, frente a la tendencia más significativa del pensamiento occidental -que asume acriticamente la primera posibilidad-, esta segunda posibilidad es la más adecuada y consecuentemente su planteamiento no radica en buscar razones para que el sujeto sea responsable sino en reconocer que es precisamente la responsabilidad por el otro la que me constituye como sujeto, como "uno-para-el-otro".

Esto quiere decir que debo reconocer una responsabilidad fundamental, pasiva, de sumisión al otro antes que esa otra responsabilidad por mis actos y sus consecuencias, de la que hemos hablado hasta ahora, y que presupone un "yo" capaz de tomar iniciativas. Soy sujeto precisamente porque estoy sujeto al otro. Un otro que se me presenta -al mismo tiempo desde su altura y su fragilidad- como radicalmente distinto, toma la iniciativa y me hace totalmente responsable de él y de este modo me reconoce como sujeto porque mi responsabilidad es insustituible y mi libertad aparece precisamente como posibilidad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar.

La responsabilidad para con el otro es absoluta y no tiene más límite que la que demanda la relación que he de establecer con los otros como el otro, que exigen igualdad, justicia en definitiva.

La adecuación de esta concepción de la responsabilidad a la ética profesional resulta muy problemática. Así lo han hecho ver sus críticos: no ofrece orientaciones, mediaciones precisas para concretar una responsabilidad tan abrumadora (Jonas); afirma tan radicalmente al otro que "yo" desaparece en la práctica como interlocutor (Ricoeur); su reflexión, en definitiva parece deslizarse del rigor del lenguaje filosófico a la hipérbole del religioso. A pesar de todo ello, conviene preservar su tesis de que nos constituímos como sujetos en la responsabilidad, como un referente crítico permanente frente a individualismos narcisistas y cálculos interesados.

Para terminar este apartado, y a modo de resumen, queremos hacer notar que el planteamiento de los principios de una ética profesional desarrollado en las páginas precedentes tiene la virtualidad de recoger en cada una de sus categorías básicas la perspectiva de las tres instancias básicas que intervienen en la vida profesional. Si el principio de beneficencia remite expresamente al comportamiento del profesional, el de autonomía recoge la dignidad y derechos del usuario mientras que el de justicia hace

presente el marco social. Por último, hemos visto también cómo el principio de responsabilidad aparece como la categoría síntesis de los otros tres principios: en cuanto responsabilidad por uno mismo y ante sí remite a la autonomía; en cuanto responsabilidad por la obra bien hecha, al de beneficencia y, por último, en cuanto responsabilidad institucional ante la sociedad al de justicia.

Responsabilidad, seguridad y derecho

La cuestión de la responsabilidad está en la actividad del ingeniero especialmente vinculada a la de la seguridad, la de la fiabilidad, la de la confianza que ofrecen sus realizaciones profesionales en su utilización posterior. El profesional de la ingeniería responde a la satisfacción de determinadas necesidades humanas proyectando y diseñando carreteras, vehículos, sistemas de producción, redes de comunicación, etc., de cuyo posterior buen funcionamiento —supervisado nuevamente por el ingeniero— depende la seguridad de tal cantidad de afectados que éstos se pueden identificar fácilmente con la sociedad en su conjunto. La responsabilidad en el terreno jurídico está hoy en una situación extraña. Por un lado, parece que en el campo civil aumentamos cada vez más el grado de responsabilidad por los efectos de nuestras acciones —de personas, empresas, organismos estatales, etc.—, pero por otro lado, al descargarla en el sistema de las entidades aseguradoras, huimos propiamente hablando de nuestra responsabilidad moral, aparte de que al intentar garantizar nuestra cobertura total frente a errores, negligencias, etc., también podemos pretender escaparnos de los riesgos de la libertad. En muchas circunstancias esto tiene un claro efecto de justicia social pero si se exorbita tiene sus costes negativos. En el campo penal en cambio, parece que tendemos a limitar cada vez más nuestra responsabilidad al aceptar condicionantes que nos disculpan o reducen nuestra culpabilidad; pero por otro lado, es en ella en donde aún sigue jugando propiamente la dinámica de la responsabilidad en sentido moral. ¿Genera todo esto en conjunto el fomento de un individualismo irresponsable? En parte parece que sí. Pero no es menos evidente que "pedir responsabilidades", aumentar los ámbitos de responsabilidad a esferas antes inexistentes, entrar incluso en la dinámica de búsqueda de "chivos expiatorios" ante los males sociales, es también una dinámica clara de nuestra sociedades. En esas tensiones y ambigüedades estamos. Por lo que respecta al terreno jurídico, parece imponerse un serio esfuerzo de clarificación del tema para ver si no hay que replantear la tensión entre los polos "imputación de la responsabilidad" y "reivindicación de la indemnización" a fin de que no se diluya el sentido de la responsabilidad.

4. LOS CÓDIGOS PROFESIONALES

Dentro de las éticas aplicadas, es necesario destacar la existencia de unos mecanismos de autorregulación de los profesionales, los llamados códigos deontológicos. Suelen ser textos normativos elaborados y aprobados por los órganos representativos de la profesión correspondiente (colegio o asociación profesional) en el que se establecen las pautas de comportamiento o conducta en el ejercicio de la actividad profesional. Su importancia es tal que hay autores como Barber que completan la lista de características de las profesiones con la del alto grado de autocontrol en la conducta, expresado precisamente a través de estos códigos.

Los códigos deontológicos se puede decir que desarrollan las siguientes funciones:

- Apelar a la responsabilidad del profesional no sólo respecto al producto inmediato y directo de su trabajo, sino a las consecuencias que de él se derivan.
- Complementar las medidas políticas y legales que se toman para dicho ámbito profesional, pues éstas son a todas luces insuficientes.
- Provocar y garantizar una sensibilización y un debate social lo más amplio posible sobre las implicaciones del desarrollo de la actividad profesional.
- Armonizar las medidas tomadas en los distintos países en una formulación común a todos ellos.

- Simbolizar la especificidad profesional: los códigos son un instrumento más en los procesos de autoidentificación de un colectivo profesional y, al mismo tiempo y consecuentemente, en los de diferenciación respecto de otros.

En cuanto a su contenido, se puede decir que habitualmente están redactados sin excesiva originalidad ni sistematicidad. Reflejan un marcado talante corporativo y expresan muy claramente la autocomprensión de la actividad profesional en el contexto cultural, social y político en el que se formula. Comúnmente se presenta no como una lista de ideales difícilmente realizables sino como una serie de principios normativos concretos exigibles a todos los integrantes de la profesión. Estos deberes pueden ser agrupados en tres grandes apartados:

- deberes para con la propia profesión: se habla de la competencia profesional y su correlativa responsabilidad. Se trata de definir en términos generales qué es un buen profesional, delimitar el ámbito de actuación de la profesión, estableciendo las condiciones de acceso a la misma descalificando el intrusismo;
- deberes para con los otros profesionales: se trata de regular las relaciones entre los profesionales de un mismo ámbito, se insiste en las obligaciones hacia la comunidad profesional de la que se participa, los modos de acceso y expulsión de la misma y la solidaridad corporativa;
- deberes para con los clientes: son las obligaciones que se asumen hacia los usuarios de los servicios prestados y los correspondientes derechos que genera en los clientes, por ejemplo: autonomía, información debida, intimidad, etc.

Progresivamente van apareciendo con mayor frecuencia un cuarto bloque de deberes para con la sociedad. El grupo profesional reconoce las obligaciones que asume con la sociedad en general al tiempo que destaca su contribución al bien público.

Las reacciones críticas y objeciones que generan dichos códigos son diversas. Así, por ejemplo, si por un lado se dice que en muchos casos son excesivamente detallados -y esa minuciosidad posiblemente los convierte en rígidos y con dificultades de cambio-, por otro lado se echa en falta en muchos de ellos la existencia tanto de aplicaciones concretas como de reglas disciplinarias. Otra paradoja detectada es que si bien teóricamente los códigos son valorados como un medio adecuado para mejorar el comportamiento profesional, por otro, la experiencia indica que realmente influyen muy poco en el comportamiento de los profesionales. También se cuestiona su posible carácter homogeneizador, pues se han producido según el pensamiento tecnológico de los países desarrollados, descuidando diferencias sociales y culturales. Hay incluso quien alerta de los peligros y ambigüedades de la profesionalidad como virtud². No hay que olvidar, por último, que los planteamientos-éticos realizados por los propios profesionales adolecen a menudo de "dentristo", de una autocomprensión excesivamente idealizada y poco crítica³.

Por nuestra parte, valiéndonos de la distinción establecida anteriormente entre ética y deontología profesionales, queremos subrayar en este momento que los códigos profesionales tienden a subrayar unilateralmente la dimensión deontológica frente a la ética. De hecho, son muchas veces denominados códigos "deontológicos" y sus contenidos, como hemos apuntado ya, se concentran casi exclusivamente en el establecimiento de deberes. Este reduccionismo deontológico tiende a identificar la ética profesional

² Victoria Camps destaca como aspectos negativos la profesionalización absoluta y la pérdida de autonomía del sujeto en el desarrollo de su actividad profesional. Solamente el servicio a los intereses comunes de la sociedad hacen de la profesionalidad una virtud pública y sólo si ayuda al sujeto a ser autónomo es una virtud privada (Camps, 1993: 91-107).

³ Cfr. Hortal, 1993:205-222.

con una normativa concreta y a calificar éticamente a los profesionales en la medida en que se limitan a cumplir ésta. Si la deontología (el deber, lo obligatorio) acapara el ámbito de la ética profesional (la determinación y búsqueda del bien propio de la actividad), que a su vez se integra en la propuesta felicitante que cada sujeto determina para su propia vida, si desarraigamos de su contexto ético la deontología profesional, lo que hacemos en realidad es caer en el "automatismo deontológico" (Lozano, 145), consistente en elevar a la categoría normativa los aspectos no coincidentes entre la persona y su rol laboral, lo cual resulta especialmente grave en las sociedades modernas donde dichas divergencias tienden a ser cada vez mayores.

Consecuentemente, proponemos que los códigos articulen adecuadamente su habitual estilo y registro regulativo (dimensión deontológica) con otro explicitador de las aspiraciones o ideales (dimensión ética).

5. LA ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES EMPRESARIALES

Como ya hemos apuntado anteriormente y es fácilmente constatable en la realidad, la actividad laboral de los profesionales se desarrolla en gran medida (y cada vez más) en el marco de unas instituciones u organizaciones de carácter empresarial. Esta es la razón por la que una ética profesional debe ocuparse a su vez de la ética empresarial como contexto ineludible, y esto es precisamente lo que vamos a desarrollar brevemente a continuación⁴.

Lo primero que hemos de hacer es constatar las dificultades con las que se topa la ética en el propio contexto empresarial. Citemos solamente dos:

- la desconfianza del empresariado, que surge básicamente de una serie de posicionamientos respecto a las relaciones mutuas entre ética y empresa que se pueden resumir en: para hacer negocios hay que olvidarse de la ética, ésta ha de quedarse fuera de la empresa, que tiene sus propias reglas de juego; la misión de la empresa es maximizar beneficios, no hay valor superior a éste, y cualquier medio está justificado si conduce a este fin; lo ético en la empresa debe reducirse al cumplimiento de la legalidad y las leyes del mercado;
- la desconfianza de los propios filósofos morales: cuando la sociedad reclama a las empresas un comportamiento ético, se duda si esto es debido a una necesidad verdaderamente sentida o a un intento de tranquilizar la propia conciencia dando solamente la apariencia de preocupación, sin que lo sea ciertamente; o desde la propia empresa, la invocación a la ética manifiesta la ambigüedad entre una necesidad acorde con el propio carácter de la organización y una simple operación de maquillaje y *marketing* comercial.

A pesar de estas y otras dificultades, la ética es una necesidad propia de la actividad empresarial, y hay razones suficientes que lo avalan:

- recuperar la confianza en la empresa: la aparición de múltiples escándalos de todo tipo ha dañado sensiblemente la imagen y credibilidad de la actividad empresarial ante la sociedad y los consumidores, lo que demanda ser respondido con medidas que posibiliten la recuperación de la confianza perdida;

⁴ Para un desarrollo en extenso de este apartado cfr. Cortiña, 1994b y Lozano, 1999 en quienes nos hemos basado. Ver también los desarrollos del capítulo 3 de estos materiales.

- necesidad de decisiones a largo plazo: en las actuales circunstancias de dura competencia, la empresa se ve obligada a trabajar con plazos más largos a la hora de tomar sus decisiones y por lo tanto también prolonga temporalmente su responsabilidad. Pues bien, en el largo plazo el *plus* de la ética refuerza los resultados positivos de la empresa. La ética es rentable;

- responsabilidad social de la empresa: existe una responsabilidad colectiva de las organizaciones empresariales ante la sociedad (clientes, accionistas, trabajadores, proveedores, comunidad local, etc., englobados todos ellos bajo la denominación de *stakeholders*), que requiere criterios morales para dar cuenta adecuada de ella;

- necesidad de una ética de las organizaciones: las organizaciones juegan cada día un papel más significativo en la configuración de las sociedades modernas, esto es así hasta tal punto que actualmente es impensable una moralización de la sociedad sin una ética de las organizaciones;

- exigencia de la cultura *managerial*: la aparición de la figura del *manager* como directivo que desde unos objetivos claros desarrolla medios creativos para alcanzarlos, desde la negociación y la gestión de los recursos humanos, comporta correlativamente la necesidad de una criteriología ética adecuada;

- respuesta a un dilema en las instituciones: actualmente, los miembros de las instituciones -y especialmente de las empresariales- se encuentran en una situación dilemática: por una parte, se demanda de ellos un comportamiento moral y por otra, no están en condiciones de comportarse como héroes, que es lo que verdaderamente se requiere en muchas ocasiones. El modo de salir de esta situación es la existencia de un marco moral empresarial que posibilita el comportamiento correcto de los profesionales sin necesidad de actos heroicos;

- imposibilidad de eludir el nivel moral postconvencional: la ética empresarial es necesaria porque actualmente, como destacan Habermas y Kohlberg, las sociedades se encuentran -en lo que respecta a su madurez moral- en un nivel postconvencional que reclama de las instituciones (también de las empresariales) actuar de acuerdo a principios universales como los derechos humanos.

En definitiva, porque la empresa es indefectiblemente un espacio ético y tiene unos rasgos específicos, es necesaria una ética empresarial.

Veamos a continuación en qué consiste una ética empresarial y cuáles son sus características más significativas.

Siguiendo a Cortina (1994b:89) podemos decir que la ética empresarial consiste "en el descubrimiento y la aplicación de los valores y normas compartidos por una sociedad pluralista -valores que componen una ética cívica- al ámbito peculiar de la empresa, lo cual requiere entenderla según un modelo comunitario, pero siempre empapado de postconvencionalismo".

La ética empresarial se nos presenta como una concreción de tres niveles distintos de análisis ético: el nivel "macro", que se corresponde con el análisis ético de los sistemas económicos; el nivel "meso", que hace referencia al análisis ético de las actuaciones de las organizaciones empresariales en un sistema dado⁵

⁵ Por nuestra parte, consideramos que corresponden a este nivel "meso" también la ética de las políticas económicas concretas que desarrolla cada sistema económico y que son condicionantes importantes respecto a la actividad que el tejido empresarial desarrolla.

y, por último, el nivel “micro” centrado en el análisis de los comportamientos y relaciones de los individuos en un rol profesional o función organizativa. De estos tres elementos (sistema, organización, individuo) parece que el de la organización (la empresa) puede ser el articulador y más específico (cfr. Lozano, 44-49).

Esta ética empresarial, planteada en clave integracionista –tal y como anteriormente hemos defendido para toda ética aplicada-, se podría formular desde la articulación de tres de las grandes tradiciones de la filosofía moral:

- la tradición consecuencialista (ética de la responsabilidad) como expresión del nivel preconvencional de la moral y que remite a la responsabilidad social de la empresa, atenta a las consecuencias;
- la tradición aretológica (ética generadora de moral convencional) correspondería con el nivel convencional y se remitiría a la cultura organizativa, atenta al desarrollo de los sujetos en la consecución de unos bienes mediante prácticas compartidas;
- la tradición deontológica (ética afirmativa del principio de humanidad) corresponde al nivel postconvencional, con especial preocupación por los códigos empresariales, atenta a la dignidad del ser humano.

Para llevar adelante los objetivos de una ética empresarial es necesario partir de la autorregulación por parte de todos los integrantes de la organización y especialmente de sus cargos directivos. Es necesario un mínimo de regulación de la actividad profesional en la empresa, pero al mismo tiempo es conveniente que ésta se establezca por los propios protagonistas, conocedores de la complejidad de su actividad. Sin embargo, el profesional no puede limitarse en esta autorregulación a su propia conciencia, es necesario un marco intersubjetivo que progresivamente va configurándose en un patrimonio moral integrado en la cultura empresarial. Entonces la regulación moral se expresará a través de los códigos de conducta propios de la empresa, los códigos deontológicos de los distintos colectivos profesionales, los consejos de empresa, los consejos judiciales, la figura del *ombudsman*, los comités éticos, el balance social, la formación ética del personal, la propia estructura empresarial o la asesoría ética reclamada por la misma empresa a expertos externos.

A continuación, analizaremos brevemente aquellos elementos que reflejan más directamente las tres tradiciones a integrar en la propuesta de ética empresarial formulada anteriormente: responsabilidad social, cultura empresarial y código de empresa, que se corresponderían, respectivamente, con la tradición consecuencialista, aretológica y deontológica.

5.1. Responsabilidad social de la empresa

La responsabilidad social de la empresa es un correlato consecuente al reconocimiento previo del poder de las organizaciones empresariales en la realidad social. El ejercicio del poder en y de la empresa - del tipo que sea: económico, social, cultural, tecnológico, medioambiental, político, etc.- comporta prestar atención, evaluar y asumir las consecuencias que de él se derivan (responsabilidad) e incluso, yendo más allá, adelantarse a intentar responder (responsividad) a las expectativas y exigencias que le puedan plantear los diversos agentes sociales. Actualmente se va abandonando la contundente postura de M. Friedman –“La responsabilidad social de la empresa es aumentar sus beneficios”- para formular otras más complejas, que intentan definir no sólo diversos tipos de responsabilidad, sino también distintos agentes

sociales ante los cuales la empresa es responsable: los *stakeholders*, es decir “cualquier grupo o individuo que puede afectar a la consecución de los objetivos de la organización o que pueda ser afectado por dicha consecución” (Lozano, 124), esto es, directivos, accionistas, trabajadores, clientes, proveedores, competidores, comunidad local, entorno ambiental, comunidad internacional, etc. Este planteamiento, en una perspectiva ética, debería caminar desde la consideración de los *stakeholders* como simples afectados de las actuaciones empresariales a su consideración como interlocutores y, consecuentemente, corresponsables de las mismas.

5.2. Cultura empresarial

En los últimos años la cuestión de la cultura organizativa o empresarial se ha desarrollado de una manera considerable. La cultura no es tanto una variable más de la organización cuanto una metáfora o expresión globalizante de lo que la propia organización es. La empresa es así vista desde esta perspectiva “no tanto según la obtención de resultados sino según la producción de significados que tiene lugar con ocasión de lo anterior” (Lozano, 173). Hablando de la cultura empresarial nos encontramos, consecuentemente, no sólo ante una serie de valores concretos sino ante el *ethos* de la empresa en su globalidad.

En cuanto la cultura empresarial es creadora de sistemas de significados y de esquemas interpretativos compartidos, plantea la búsqueda de la excelencia como objetivo de la organización y valora la organización a la vez como configuradora y resultado del carácter de los individuos que la integran, nos encontramos ante un planteamiento de raigambre aristotélica o, en términos del debate ético actual, ante una propuesta comunitarista. Hay que reconocer que las organizaciones empresariales pueden ser uno de los lugares sociales que posibiliten la recuperación de pertenencias e identidades alrededor de unos fines compartidos, equilibrando los excesos del individualismo moderno. Pero esta apreciación no nos impide establecer una serie de precauciones acerca del valor ético de las formulaciones de cultura empresarial que tanto se han desarrollado últimamente:

- es necesario someter al análisis ético los distintos elementos que componen la cultura empresarial, desde el marco de una ética civil o de mínimos;
- todo planteamiento de cultura empresarial ha de evitar el peligro de convertirla en la imposición de la ideología y valores de la dirección sobre el resto de participantes de la empresa;
- la cultura organizativa ha de ser especialmente respetuosa y promotora de la autonomía y la dignidad de los sujetos que participan de la empresa;
- la cultura empresarial ha de saber articular adecuadamente la autonomía personal con la integración organizativa;
- es necesario formular en parámetros éticos y de una manera clara “la excelencia” que se pretende alcanzar;
- corresponde a la dirección de la empresa, como tarea ética ineludible, la explicitación y revisión de la cultura empresarial.

Por último, no quisiéramos terminar este apartado sin apuntar que, en la sociedad del conocimiento que se está configurando -especialmente bajo la influencia de las nuevas tecnologías de la información-, la educación y el aprendizaje son un factor decisivo de las organizaciones y, consecuentemente, la empresa ha de ser también vista como un lugar de aprendizaje moral.

5.3. Los códigos éticos empresariales

Ya hemos abordado anteriormente con un cierto detalle la problemática de los códigos profesionales, aplicable en gran medida a los códigos empresariales, por lo que a continuación nos limitaremos a hacer unos breves apuntes que incidan en la especificidad de éstos segundos.

En primer lugar hay que afirmar que los códigos éticos empresariales tienen su origen en los códigos profesionales previos, con los que comparten sus posibilidades y limitaciones. También en su formulación hay que responder a una serie de cuestiones: quiénes y cómo van a participar en su formulación, si van a priorizar, combinar o exclusivizar los enunciados de ideales o las actuaciones correctas, si su registro es propositivo o prescriptivo, si tiende a buscar la legitimación social de la empresa o a fomentar su responsabilidad social,... En definitiva, si el código se orienta "a regular comportamientos preconconvencionales, a afirmar las exigencias y las identidades convencionales o a desarrollar una capacidad postconvencional en la vida de las organizaciones" (Lozano, 150).

Sin querer hacer una valoración crítica exhaustiva, sí es necesario destacar que los códigos empresariales corren diversos peligros que convendría evitar:

- la autosuficiencia tanto en su configuración como en su formulación;
- el protagonismo exclusivo de la alta dirección de la empresa en su elaboración;
- convertirse en un instrumento exculpatorio de la empresa;
- la instrumentalización de la que pueden ser objeto.

Como conclusión de este apartado, planteamos que si bien la ética de la empresa no solamente es necesaria sino también posible, se corre el grave riesgo de hacer de ella y de los elementos que la componen (códigos de conducta, balances sociales, culturas empresariales u otros) un instrumento más de la gestión de la empresa, subordinada a los fines de ésta y funcionalizada para la consecución de sus objetivos.

Ética de la Administración Pública:

En la década de los noventa se ha puesto de actualidad este tipo de ética, sobre todo porque el primer ministro inglés encomendó a un Comité dirigido por lord Nolan la elaboración de unas "Normas de conducta para la vida pública", que fueron presentadas al Parlamento británico en mayo de 1995, con el título "Standars in Public Life", y que son habitualmente conocidas como "Informe Nolan". Recoge el documento normas de conducta para los diputados, ministros, funcionarios, para los organismos gubernamentales cuasiautónómicos y para los entes del servicio nacional de sanidad, con la convicción de responder a una demanda de la ciudadanía, deseosa de recuperar la confianza perdida en sus instituciones y en sus personalidades públicas.

(Cortina, 1998: 155)

Principios:

- Desinterés. Los que ocupan cargos públicos deberían tomar decisiones sólo con arreglo al interés público.
- Integridad. Los que ocupan cargos públicos no deberían colocarse bajo ninguna obligación financiera u otra con terceros u organizaciones que puedan influirles en el desempeño de sus responsabilidades oficiales.
- Objetividad. Al llevar a cabo asuntos públicos, incluidos los nombramientos, la contratación, o la recomendación de individuos para recompensas y beneficios, los que ocupan cargos públicos deben elegir por mérito.
- Responsabilidad. Los que ocupan cargos públicos son responsables de sus decisiones y acciones ante el público y deben someterse al escrutinio que sea apropiado para su cargo.
- Transparencia. Los que ocupan cargos públicos deben obrar de la forma más abierta posible en todas las

decisiones que toman y en todas las acciones que realizan. Deberían justificar sus decisiones y limitar la información sólo en el caso de que esto sea lo más necesario para el interés público.

- Honestidad en todas las actuaciones. Los que ocupan cargos públicos tienen la obligación de declarar todos los intereses privados relacionados con sus responsabilidades públicas y de tomar medidas para solucionar cualquier conflicto que surja, de tal forma que protejan el interés público.
- Liderazgo. Los que ocupan cargos públicos deberían fomentar y apoyar estos principios con liderazgo y ejemplo.

(Cortina, 1998:161)

6. ALGUNOS PELIGROS DE LA ACTIVIDAD PROFESIONAL

Sin pretender hacer una lista detallada de peligros que acompañan indefectiblemente a la actividad profesional, y ante los que hay que estar precavidos para no caer en ellos, vamos a fijarnos en algunos de los más habituales en nuestro contexto. En concreto se trata de la corrupción, el corporativismo y la tecnocracia.

6.1. El fenómeno de la corrupción⁶

Corrupción es un término que desde la perspectiva moral adquiere un significado específico. Como ya hemos dicho a lo largo de este tema en varias ocasiones, toda actividad humana, y en concreto la profesional, adquiere su pleno sentido cuando tiende a un fin que le es propio, intrínseco: en el caso de la actividad profesional, la prestación de unos servicios en beneficio del cliente y la sociedad en general. Pero al mismo tiempo, al realizar esa actividad, el profesional recibe unos bienes externos a la misma, como son el dinero, el prestigio o el poder. La corrupción consistiría precisamente en sustituir los bienes internos de la actividad por los externos, significaría que el objetivo primero del profesional al realizar su trabajo es, no ya buscar el bien del usuario, sino su propio enriquecimiento, el reconocimiento social o la detentación de algún poder. Dicho de otra manera, la corrupción consiste en dejarse llevar por la tentación de la felicidad fácil que dan el tener, el poder y el aparecer.

Por otra parte, es de destacar que en la sociedad en general existe una doble valoración hacia distintas dimensiones del fenómeno de la corrupción: se rechaza con gran indignación la gran corrupción mientras que se convive, practica e incluso justifica la pequeña corrupción cotidiana.

Si nos ceñimos al ámbito empresarial y de las organizaciones, resulta relativamente fácil describir varios ámbitos de práctica de corrupción:

- en primer lugar, las prácticas de los propios integrantes de la empresa: aceptar sobornos, realizar desfalcos, inflar gastos de dietas, prácticas nepotistas en las contrataciones, etc.;
- en segundo lugar, las prácticas que se producen entre las propias empresas dentro del mercado: competencia desleal, resoluciones injustas de licitaciones públicas, fusiones y adquisiciones opacas, etc.;
- en tercer lugar, las prácticas de la empresa frente al entorno social: contaminar el medio ambiente, comercializar productos peligrosos, blanqueos de dinero, etc.

Las consecuencias negativas de la corrupción se evidencian rápidamente: en primer lugar, la naturaleza propia de la actividad profesional queda pervertida, con la pérdida social que ello comporta; en segundo lugar, se genera una desconfianza generalizada hacia los profesionales; en tercer lugar, se produce

⁶ Cfr. VV.AA., 1996a y VV.AA., 1996b.

la sustitución del mérito por otros motivos (económicos, sociales o políticos) como criterio regulador a la hora de obtener u ofrecer bienes diversos.

Desde la perspectiva estrictamente económica, los costes sociales de la corrupción son muy grandes: tiene un fuerte impacto sobre el producto de la economía, al desviar recursos necesarios en la actividad productiva a otras socialmente improductivas; dificulta el rol corrector y redistributivo que la función pública ha de tener sobre el mercado; los ingresos tributarios son menores, pues se defrauda a la hacienda pública; aumenta el costo de los servicios, al haber una imputación final en el precio; las actividades innovadoras se ven frenadas; en definitiva, un menor desarrollo socioeconómico.

A la hora de prevenir o acabar con la corrupción no bastan sólo leyes adecuadas, es necesaria una moralización social. La corrupción procede más del *déficit* moral que del vacío legal. Es urgente remoralizar nuestras actividades profesionales, con un código de conducta adecuado, de tal modo que inspiremos confianza debido a la calidad moral de nuestros actos.

6.2. El corporativismo

A pesar de que el diccionario de la RAE incorpora como primera acepción del término corporativismo el de "doctrina política y social que propugna la intervención del Estado en la solución de los conflictos de orden laboral, mediante la creación de corporaciones profesionales que agrupen a trabajadores y empresarios", nosotros vamos a referirnos a la segunda acepción: "En un grupo o sector profesional, tendencia abusiva a la solidaridad interna y a la defensa de los intereses del cuerpo". Distintas teorías éticas nos ponen ya sobre aviso ante este problema. Así, por ejemplo, el utilitarismo insiste en el principio de "mayor felicidad para el mayor número" con una clara tendencia a la consecución del mayor bienestar social (incluso con el peligro de no tener en consideración derechos individuales básicos); las éticas neokantianas por su parte propugnan la armonización social de intereses particulares siempre que puedan ser universalizables. Teniendo esto en cuenta, podemos decir que nos encontramos ante una actitud corporativista siempre que intereses particulares -no derechos básicos- de un grupo profesional (por numeroso o significativo que sea) se anteponen a derechos de la totalidad de la población o a intereses universalizables o generales.

La acusación de corporativismo que socialmente se hace a muchas actividades profesionales está muy extendida y en bastantes ocasiones justificada. Curiosamente sin embargo, existe una extendida doble moral a nivel social que considera las actitudes corporativas propias como defensa de derechos legítimos, mientras que las ajenas son interpretadas como reivindicaciones corporativistas. Las expresiones del corporativismo son diversas y todas ellas contrarias a la ética profesional.

Así, se incurre en corporativismo cuando se defienden intereses particulares del grupo profesional en detrimento del bienestar social o general, algo que ocurre con mucha frecuencia en las reivindicaciones laborales -especialmente las económicas- de colectivos profesionales que desarrollan un servicio de carácter público en sectores estratégicos para el normal desarrollo de la vida cotidiana.

También se puede considerar corporativista la defensa, ocultación, des-responsabilización u obstrucción a la investigación y consecuente penalización de comportamientos inmorales o ilegales de algún miembro de la profesión por parte del resto de sus compañeros.

Otra versión de este mal es la obtención para el grupo de privilegios en principio ajenos a los propios del ejercicio de la actividad, pero logrados por su posición monopolística.

Por último, y de una manera más general -aunque no por ello menos importante-, no es sino corporativismo toda actitud de un grupo profesional que pretenda un reconocimiento social (expresado en poder, prestigio o dinero) a través de la presentación idealizada y acrítica de la propia actividad ante el conjunto de la sociedad.

INSTITUCIÓN	CORPORACIÓN
Integradora	Sectaria
Su espacio es el medio social	Su espacio es el mercantilizado
El Poder se resuelve consensuando los conflictos	Control del Poder por: dinero, poder e influencia
Valores morales: consensuados	Doble moral: a) Individual: no responde del otro. b) Colectiva: reglas impuestas
Dignidad humana	Dignidad individual
Solidaridad abierta	Solidaridad cerrada

(Inspirado en López de la Osa, J.R. en Fernández y Hortal (comp.), 117)

Por último, resulta interesante acercarse a las complejas relaciones existentes entre ética profesional y corporativismo, en las que podemos descubrir, entre otros, los siguientes fenómenos:

- los códigos de conducta, la formulación de normas éticas para las empresas y los colectivos profesionales se realizan muchas veces desde intereses corporativos. Las consideraciones éticas en el ámbito de la actividad profesional buscan más recuperar la confianza del público, proteger la imagen de la profesión y legitimar sus privilegios que asegurar un buen servicio a sus clientes y un beneficio socialmente disfrutado;

- la corporativización de la ética profesional desbarata la correcta articulación de sus principios rectores: sustituye el bien interno de la actividad por los externos, desdibujando el principio de beneficencia; subordina los intereses y opiniones del cliente a las consideraciones paternalistas propias, alejándose del principio de autonomía; los intereses sociales en general se olvidan, teniendo sólo en cuenta los particulares, incumpliendo el principio de justicia; por último, tiende a la des-responsabilización del profesional y a la negación de la intervención del punto de vista jurídico, limitando gravemente el principio de responsabilidad.

6.3. Las tendencias tecnocráticas

Podemos definir la tecnocracia en sentido estricto como el ejercicio del poder por parte de los expertos o técnicos especializados que ejercen su cargo público buscando soluciones eficaces más allá de consideraciones políticas e ideológicas.

Esta tendencia se ha visto consolidada en las sociedades modernas debido a la racionalidad lógico-instrumental (la que, sin cuestionarse unos fines dados, se plantea únicamente la búsqueda de los medios más adecuados para su consecución desde criterios de eficacia), que se ha impuesto en la vida pública, política, como tan lúcidamente apuntó Max Weber, a través de su teoría del "desencantamiento" que ha dado lugar a un "sistema de complementariedad" (Apel) entre la racionalidad instrumental que rige en exclusiva el ámbito público y el politeísmo axiológico, irracional, existente en el ámbito de lo privado.

Josep M. Lozano

- editorial trota



9 788481 643473

LAS CULTURAS ORGANIZATIVAS: ¿UNA GESTIÓN DE LOS VALORES?

En los últimos años, lo que hace referencia a las culturas organizativas ha sido uno de los temas estelares de la teoría y la práctica de la gestión de las organizaciones. Y lo ha sido en la medida en que ha significado un cambio en lo que se refiere a la perspectiva que adopta para comprender a las organizaciones y su desarrollo. Según Morgan, el impacto de comprender las organizaciones como culturas radica, sobre todo, en dos aspectos:

Dirige la atención al significado simbólico, e incluso mágico, de muchos de los aspectos más racionales de la vida de la organización, [y muestra] que la organización descansa en sistemas de significados compartidos y en esquemas interpretativos que crean y recrean significados (Morgan, 1986, 122).

Vemos, por tanto, que un lenguaje muy diferente irrumpe en el tratamiento de las organizaciones: símbolos, significados, esquemas interpretativos, etc. Un lenguaje que, al menos de entrada, no habla de lo que se supone que se ha de hablar al tratar de organizaciones: resultados, eficacia, eficiencia, etcétera.

Hay que tener en cuenta que «las ideas culturales no son nuevas en la investigación sobre las organizaciones. Aparecen en bastantes estudios descriptivos clásicos de la conducta organizativa. Sólo al final de los años setenta, sin embargo, surgió la cultura organizativa como un tema explícito» (Dent, 1991, 708). Parece, por tanto, pertinente hacer notar de antemano que el mayor interés por la cultura organizativa va bastante en paralelo con la consolidación de la BE como disciplina sin que, curiosamente, y a diferencia de otras temá-

ticas, se haya considerado esta coincidencia, como sería razonable, supuestas las conexiones que últimamente se han querido establecer entre ambas. Sin embargo, a pesar del tiempo que ya lleva esta temática en el primer plano del interés de los estudiosos de las empresas y las organizaciones, todavía no se puede decir que haya un consenso total sobre la definición y el uso de la cultura organizativa como concepto (entre otros motivos porque la misma definición que se hace de ella orienta las posibles investigaciones).

Por poner un ejemplo suficientemente relevante: cuando Schein justifica su libro sobre la materia, aduce cinco razones, la segunda de las cuales es que «*el tema es confuso*. Por desgracia, gran parte de los autores que escriben sobre cultura empresarial aplican definiciones distintas y métodos distintos para establecer lo que ellos entienden por cultura, y diferentes parámetros para evaluar la forma como la cultura afecta a las empresas. Estas discrepancias conceptuales y metodológicas hacen casi imposible valorar las formulaciones propuestas. De aquí que una de las principales metas de este estudio sea la de clarificar lo que es la cultura, lo que hace y cómo repercute sobre la eficacia empresarial, y conseguir así que las distintas formulaciones puedan ser provechosas para el directivo» (Schein, 1985, 12). De todas maneras, es necesario reconocer que aquí Schein explicita con suficiente claridad lo que está en juego en el tema de la cultura organizativa: cómo entenderla teórica y prácticamente, y cómo manejarla organizativamente.

El debate sobre las culturas organizativas ha puesto de manifiesto que lo que está en juego, en el fondo, son las cuestiones epistemológicas subyacentes a toda teoría de la organización. Y por eso han tenido tanta influencia trabajos como los de Morgan (1980, 1986), que ha puesto de relieve que las diversas aproximaciones concretas a la teoría de la organización se fundamentan en la preeminencia otorgada a determinadas metáforas (que son como una mirada englobadora sobre la organización), que se enmarcan siempre en determinados paradigmas (en el sentido kuhniano del término):

Nuestras teorías y explicaciones de la vida organizacional se basan en metáforas que nos llevan a ver y comprender las organizaciones de un modo distinto, aunque parcial. Las metáforas se emplean normalmente como un recurso para embellecer el discurso, pero su importancia va mucho más allá. El empleo de la metáfora implica un «modo de pensar» y un «modo de ver» que traspasa el cómo comprendemos nuestro mundo en general (Morgan, 1986, 2).

La peculiar novedad de ver las organizaciones como culturas consiste en no reducir las organizaciones a sus dimensiones formales y

racionales o, si se quiere, «a interrogarse sobre otro tipo de racionalidad. Ya no se trata de fundamentar cada decisión exclusivamente sobre objetivos según su coherencia con un sistema de valores de la organización» (Bourcier, 1988, 21). Se plantea, por tanto, una aproximación a las organizaciones que va más allá de la preeminencia que una cierta lectura de la tradición weberiana da a determinadas formas organizativas como expresión de la racionalidad y que conecta con el interés de prestar atención a los aspectos informales y no racionales de la vida organizativa, que al final se manifiesta en las anomalías y las incapacidades explicativas generadas por el «paradigma de la estructura formal de organización» (Ouchi y Wilhins, 1985, 468).

En esta línea se ha considerado que la formalidad de estructuras y procedimientos funciona, de hecho, más como «mito y ceremonia» (Meyer y Rowan, 1977) que recubren, legitiman y dan sentido a unas prácticas que no se corresponden necesariamente con dicha formalidad.

Las organizaciones modernas se sostienen por sistemas de creencias que realzan la importancia de la racionalidad. La legitimación ante el público depende a menudo de su habilidad en demostrar objetividad y racionalidad en sus acciones. Ésta es la razón por la que los antropólogos normalmente se refieren a la racionalidad como el mito de la sociedad moderna (Morgan, 1986, 121).

Si a esto le añadimos las consecuencias que tiene para la vida de la organización la constatación de la influencia que tiene sobre ella el contexto sociocultural en el que actúa, probablemente entenderemos más la importancia que, desde distintas perspectivas, se ha dado últimamente a las culturas organizativas. En definitiva, se trata de poder explicar de manera más adecuada la complejidad de las organizaciones contemporáneas (Schein, 1985).

ALGUNOS ELEMENTOS BÁSICOS SOBRE LAS CONCEPCIONES DE LAS CULTURAS ORGANIZATIVAS

Smircich propuso una sistematización de cinco programas de investigación sobre la cuestión¹, que, en definitiva, se concretaban en una

1. «En 1983 Smircich hace un trabajo pionero al clasificar los estudios consagrados hasta entonces a este tema. La clasificación permanece válida para los estudios publicados después. [...] Aunque muchos autores se hayan remitido explícitamente a una

alternativa fundamental: considerar la cultura una variable organizativa (sea independiente o dependiente, externa o interna) o considerarla una metáfora para conceptualizar la organización (Smircich, 1983). Alternativa que queda expresada en una pregunta que formula como crucial en su trabajo: ¿las organizaciones *tienen* una cultura o *son* una cultura?².

Desde nuestra problemática, de cara a una ética de las organizaciones la cuestión esencial es si la cultura organizativa es una variable más o no y, por consiguiente, usando en un contexto diferente la expresiva formulación de McCoy (1988), si es susceptible de ser asumida prácticamente como una gestión de los valores o no. Una de las perspectivas que hacen de la cultura una variable es la que considera a los individuos, fundamentalmente, como una especie de portadores de rasgos culturales externos que, por medio de ellos, se incorporan a la organización. La segunda perspectiva que hace de la cultura una variable organizativa es la que reconoce que, además de las influencias del contexto, las organizaciones como tales generan y desarrollan rasgos de tipo sociocultural. Aquí la cultura «expresa los valores o los ideales sociales y las creencias que los miembros de la

organización comparten. Estos valores o patrones de creencias se manifiestan mediante mecanismos simbólicos, como mitos, rituales, historias, leyendas y lenguajes especializados» (Smircich, 1985, 344). Pero, en último término, la comprensión de la cultura como variable centra la atención en lo que se puede hacer en ella y con ella.

En cambio, la perspectiva que afirma que la cultura es una metáfora de la organización y no una variable organizativa «va más allá de la visión de que la cultura es algo que una organización *tiene*, hacia la visión de que una cultura *es* algo que una organización *es*. [...] La cultura como metáfora fundamental para la organización promueve una perspectiva sobre las organizaciones como formas expresivas, manifestaciones de la consciencia humana. Las organizaciones son analizadas y entendidas no en términos económicos o materiales, sino en términos de sus aspectos expresivos, ideacionales y simbólicos» (Smircich, 1983, 348). Tanto si esto se concreta en una concepción de la organización que subraya su dimensión de generadora de conocimiento e imágenes compartidas; como si se concreta en una concepción de la organización como matriz de discurso simbólico (que genera los mitos y los símbolos referidos a la misma organización); como si se concreta en una concepción de la organización en la que las formas y las prácticas organizativas son la manifestación de procesos inconscientes, esta perspectiva ve a la organización no tanto según la obtención de resultados sino según la producción de significados que tiene lugar con ocasión de lo anterior.

En este sentido, el planteamiento de Schein nos aporta unos instrumentos que nos permitirán sintonizar mejor con una reflexión ética³. Schein denomina cultura a «un modelo de presunciones básicas —inventadas, descubiertas o desarrolladas por un grupo dado al ir aprendiendo a enfrentarse con sus problemas de adaptación externa e integración interna—, que hayan ejercido la suficiente influencia como para ser consideradas válidas y, en consecuencia, ser enseñadas a los nuevos miembros como el modo correcto de percibir, de pensar y de sentir esos problemas» (Schein, 1985, 26). Creemos que conviene resaltar el énfasis que aquí se hace en la dimensión de aprendizaje como proceso colectivo y en el vínculo entre las funciones internas y externas con la resolución de problemas que tiene planteados la organización. Y por lo mismo, también, es importante la referencia a

u otra de estas aproximaciones, una lectura atenta de sus trabajos permite constatar que reconocen, en grados diversos, la pertinencia de los dos temas» (Bourcier, 1988, 5).

2. Según Smircich (1983, 342), los programas de investigación se pueden sistematizar como resultado de la convergencia de conceptos sobre la cultura y la organización de la siguiente manera:

CONCEPTOS DE CULTURA (DE LA ANTROPOLOGÍA)	PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN SOBRE ORGANIZACIÓN Y GESTIÓN	CONCEPTOS DE ORGANIZACIÓN (DE LA TEORÍA DE LA ORGANIZACIÓN)
Sirve a necesidades humanas (funcionalismo)	Management transcultural o comparativo	Es un instrumento para cumplir funciones
Funciona como mecanismo adaptativo-regulador (funcionalismo estructural)	Cultura de empresa	Es un organismo que existe en virtud de sus intercambios con el entorno
Es un sistema de cogniciones compartidas (etnocencia)	Cognición organizacional	Es un sistema de conocimiento
Es un sistema de símbolos y significados compartidos (antropología)	Simbolismo organizacional	Es una matriz de discurso simbólico
Es una proyección de la infraestructura inconsciente universal de la mente (estructuralismo)	Procesos inconscientes y organización	Es una manifestación de procesos inconscientes.

3. El trabajo de Schein se considera una referencia fundamental. Véase Bourcier, 1988; Brown, 1990; Drake y Drake, 1988; Morgan, 1986; Price Waterhouse-Cranfield, 1992; Weber, 1993.

las presunciones básicas que articulan una manera de percibir, de pensar y de sentir, para no confundirlas con las diversas dimensiones que reflejan una cultura de empresa, pero que no son su esencia.

Por eso propone distinguir entre diversos niveles de la cultura de empresa (Schein, 1984, 4; 1985, 30):

NIVEL	ELEMENTOS	CARACTERÍSTICAS
Artefactos y creaciones	Tecnología Arte Esquemas de conducta Visibles y audibles	Visibles, pero con frecuencia no describibles
Valores	Confrontables en el entorno y sólo por consenso social	Mayor grado de conciencia
Presunciones básicas	Sobre: <ul style="list-style-type: none"> • relación con el entorno • la realidad, el tiempo y el espacio • el género humano • la actividad humana • las relaciones humanas 	Dadas por sentadas, invisibles y preconscientes

El énfasis que Schein da a la cultura como factor para entender e influir en la dinámica de la empresa lo focaliza, en buena parte, en el liderazgo (a causa, como él mismo dice, de la constatación empírica de la importancia que han tenido los líderes en la configuración de las culturas, y no por una cuestión intrínseca). Sin menospreciar este enfoque, creemos que es más importante tratar la cultura de empresa en el contexto de los procesos organizativos (que incluyen, evidentemente, los elementos de liderazgo).

Sin llegar, por tanto, a una perspectiva meramente instrumental, resulta inevitable preguntarse por el papel de la cultura de empresa en los procesos de cohesión organizativa y de orientación del cambio empresarial. Pero aquí no se trata tan sólo de evitar el tratamiento de las culturas de empresa en el viejo paradigma preocupado, por encima de todo, por la formalización y el control, sino de plantearnos que la cuestión no es «si el marco de referencia cultural es útil o no; [la cuestión es que] necesitamos preguntarnos, más precisamente, útil para quién o para qué propósito» (Smircich, 1983, 354). Ésta será, en definitiva, la pregunta que nos permitirá articular el tratamiento de las culturas organizativas con una reflexión ética, puesto que, en definitiva, hablar de culturas de empresa supone siempre hablar «de un grupo, de un contenido (valores), de unas fronteras (compartidas), de una relación entre los anteriores, de una metodología de diagnóstico y de un proceso de formación transmisor de la cultura» (Bourcier, 1988, 10).

De ahí que se plantee como una de las dimensiones de la gestión —según Gagliardi (1986), probablemente la más importante— un trabajo en el nivel simbólico orientado a crear y mantener los paradigmas culturales organizativos⁴. Desde este punto de vista, resulta prioritario, estratégicamente hablando, el mantenimiento de la identidad cultural de la empresa en términos de mantenimiento de sus valores fundamentales. *Conviene, por tanto, contemplar «la creación de cultura como un proceso dinámico de aprendizaje»* (Gagliardi, 1986, 120) a partir del que se crean, asumen y transmiten y —eventualmente— transforman tanto los valores de la empresa como las asunciones subyacentes. De esta manera, «el proceso mediante el que un sistema de valores nace y se consolida puede ser explicado desde dos niveles: el psicológico y el organizativo y social» (Gagliardi, 1986, 123), interrelacionados entre sí hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que «cualquier organización del trabajo puede ser descrita como una “psicoestructura” que selecciona y modela el carácter» (Macoby, 1976, 100).

En los procesos organizativos, por tanto, será necesario distinguir entre los que hacen referencia al núcleo de la identidad cultural (difícil de cambiar y que se tiende a preservar) y los que hacen referencia a las expresiones de la cultura (sobre los que es más fácil hacer modificaciones deliberadas). En otras palabras, «tradicionalmente, los procesos de cambio se han conceptualizado como un problema de cambiar tecnologías, estructuras, habilidades y motivaciones de los empleados. Mientras esto en parte es correcto, el cambio efectivo también depende del cambio en imágenes y valores que guían las acciones. [...] Los programas de cambio deben prestar mucha atención al tipo de carácter empresarial que requiere la misma situación. Acentuando el hecho de que la organización en gran parte se basa en los esquemas interpretativos compartidos, la metodología de la cultura eleva la importancia de atender los cambios en la cultura corporativa que pueden facilitar las formas de la actividad organizacional» (Morgan, 1986, 124). Y por lo mismo, atendiendo a esta interpenetración entre cambio organizativo y cambio cultural, se ha insistido en que hablar de cultura supone no tan sólo hablar de valores, sino también del ethos de la organización (Gagliardi, 1986).

En definitiva, al hablar de las culturas organizativas (en su pluri-dimensionalidad) lo que se ha acabado proponiendo es una apro-

4. «En el contexto del marco de referencia para el estudio de las organizaciones, estos conceptos revelan al hombre como creador de símbolos, lenguajes, creencias, visiones, ideologías y mitos; en efecto, el hombre como un creador y gestor de significado» (Pettigrew, 1979, 572).

ximación a las empresas y las organizaciones que no las reduzca a las dimensiones técnicas y formales, sino que tome en consideración también lo que se refiere a los significados y a las valoraciones que son compartidos en una organización a través de la realización de sus actividades. Pero los retos ante la posibilidad de una relectura ética de las cuestiones planteadas a propósito de la cultura organizativa se manifiestan cuando constatamos que hay quien entiende la cultura de empresa no como una peculiar expresión del carácter y la vitalidad humanas, sino como una nueva forma de influencia y control.

LA CULTURA DE EMPRESA Y LA ÉTICA: LOS PROBLEMAS DE UNA RELACIÓN

Esta relectura se ha hecho siguiendo dos direcciones. Por una parte, incorporando la cultura de la empresa como *uno de los elementos* fundamentales para la institucionalización de la ética en las organizaciones. Por otra parte, considerando la cultura de la empresa como *el elemento* vertebrador de una ética de empresa, hasta el punto de que a veces los dos términos se han confundido. Dejaremos para el próximo apartado la primera dirección y ahora nos centraremos en la segunda.

Los avances en los estudios de las culturas organizativas promovieron rápidamente la percepción de que «la cultura organizativa tenía un gran potencial como medio para mejorar la ética en las organizaciones» (Sinclair, 1993, 63)⁵, hasta el punto de que la confusión entre ética y cultura se planteó desde el momento en que ambas podían compartir —en una aproximación acrítica— la referencia a determinados valores comunes en una organización, valores que supuestamente hacen referencia a las creencias básicas compartidas sobre lo que el trabajo y la empresa son y significan para todos los que están implicados en ella. Incluso se buscó en la cultura de empresa la solución al problema de la empresa como sujeto moral: la cultura de empresa sería una manera de resolver la antinomia entre valores individuales y valores empresariales (Hoffman, 1986; Weiss, 1986).

Está claro que este planteamiento depende de la respuesta que se haya dado, explícita o implícitamente, al dilema de Smircich sobre

5. Otro planteamiento convergente es el que afirma que «la cultura empresarial constituye en realidad la parte operativa de la aplicación de la ética empresarial» (García, 1992, 22).

si la cultura es una variable independiente o no y, por tanto, si la ética es una cosa que las organizaciones «tienen» o no. En cualquier caso, lo que sí que es cierto es que «puesto que las creencias compartidas incluyen valores sobre lo que es deseable e indeseable —qué cosas deberían ser y cuáles no deberían ser—, dictan la clase de actividades que están legitimadas y las que no lo están» (Beach, 1993, 10). Por tanto, la posibilidad de repensar éticamente las culturas organizativas queda planteada desde el momento en que el estudio de las últimas ha verificado que muchos de los pensamientos y de las acciones de los individuos en las organizaciones están influidos culturalmente, que los individuos pueden actuar siguiendo normas y criterios diferentes según los contextos y que los procesos de socialización en las organizaciones suelen orientarse a conformar a los individuos con su estructura normativa (Trevino, 1990).

Fundamentalmente, se han propuesto dos planteamientos en lo que se refiere a gestionar la cultura organizativa con vistas a mejorar la ética en las organizaciones.

El primero y más popular es el planteamiento de crear una cultura de empresa unitaria alrededor de valores éticos. El argumento es que la dirección puede gestionar activamente la cultura organizativa, y que lo debería hacer. El segundo planteamiento promueve la diversidad y la coexistencia dentro de la organización de las culturas nacionales y raciales subyacentes, como también de las subculturas profesionales y ocupacionales. Este planteamiento duda que la gestión pueda utilizar, o deba utilizar, la cultura organizativa hacia finalidades definidas en términos de gestión. Cada planteamiento define la cultura organizativa y la naturaleza o el proceso de la ética adecuada de manera diferente, y cada uno justifica un papel diferente de la gestión en el momento de configurar los valores éticos (Sinclair, 1993, 65-66).

Consideraremos una cultura unitaria cuando en una organización se comparten profundamente (y no de manera meramente nominal) unos determinados valores —que pueden tener una dimensión ética— hasta el punto de que esto permite que los miembros de esta organización actúen en el marco de unas mismas coordenadas, sea cual sea el contexto social y geográfico en el que se encuentren. Justo es decir que, en este caso, el género literario para expresar públicamente los valores comunes no suele ser un código empresarial, sino un «credo» que legitima una comprensión de las finalidades de la organización que no la reduce a sus resultados económicos. En el debate sobre este planteamiento, se ha enfatizado que siempre corre el peligro de llegar a ser una imposición de la ideología o de la perspectiva de la dirección sobre la organización, que vería así legítima-

das sus funciones con un discurso de carácter ético⁶; también se ha enfatizado que no necesariamente las culturas fuertes dan los mejores resultados, sino sólo en determinadas circunstancias, y que pueden generar en la organización una especie de miopía estratégica al hacerla más insensible a los cambios del entorno; finalmente, se ha enfatizado que las culturas fuertes socializan a la gente de una manera muy parecida a la inductación, de manera que al final pueden diluir la autonomía individual en los valores colectivos, supuestamente morales.

En cambio, una cultura fragmentada es la expresión del reconocimiento dentro de la organización no tan sólo de distintas perspectivas, sino también de diversos grupos de pertenencia⁷. Esta coexistencia de diversas subculturas permite que en el seno de la organización sea más posible un cierto dinamismo y una cierta capacidad de crítica, si bien puede desatar, si no se dan elementos de integración, unas ciertas fuerzas centrífugas. El reconocimiento de las diferencias, desde esta perspectiva, no se afirma tanto como un valor en sí, sino en tanto que es una posición de partida para encontrar puntos de consenso que no las anulen.

Los dos planteamientos contienen diferentes riesgos para la BE. En el primer planteamiento, los riesgos son que la ética sea la de la élite directiva, sin contacto con el entorno en el que la organización actúa, o alternativamente que esta ética no sea interiorizada, sino que tan sólo sea un servicio verbal para buena parte de la organización. Los riesgos del segundo planteamiento son que la plétora de diferentes valores en competencia de las subculturas permita aflorar grupos divergentes, y a causa de esto la dirección será incapaz de encontrar una base común para proceder, y la organización será anárquica o se paralizará. Cada planteamiento ofrece una posibilidad para una clase diferente de ética. Una cultura unitaria y cohesionadora da soporte a la

6. Hay que decir que esto es así, ciertamente, cuando la cultura se convierte en una forma de control (y entonces se le puede hacer el mismo reproche que ya hemos visto cuando hemos hablado de los códigos éticos: que la gente dimite de su responsabilidad y se limita a remitirse a lo que dicen los textos fundamentales); pero hemos de añadir que, desde este planteamiento, las cosas no tienen que ser necesariamente sólo así.

7. Vale la pena señalar que las reflexiones sobre las culturas organizativas han sido muy poco sensibles al problema que se plantea contemporáneamente a los individuos cuando se trata de articular sus diversos grupos (y valores) de pertenencia sociales. Más bien parece que, implícitamente, la afirmación de las culturas organizativas a menudo es una solución de este problema internamente en la organización, sin reconocerlo también explícitamente como un problema social al que también puede tener que dar respuesta la organización como tal.

adhesión a unas normas de conducta reconocidas y reforzadas. [...] Mientras que la necesidad de conformidad no excluye la reflexión moral, la esencia de esta perspectiva de la cultura organizativa es que le ahorra la necesidad de ser reflexiva. [...] En cambio, el planteamiento subcultural renuncia a imponer normas, y dedica los esfuerzos a nutrir procesos individuales de autoinspección crítica y debate. Si bien este debate tiene lugar en un marco de referencia ampliamente dirigido, en último término remite a procesos individuales más que institucionales para producir una ética mejor (Sinclair, 1993, 71).

Sin embargo, creemos que en todos los planteamientos está subyacente la convicción de que la excelencia personal y la empresarial están fuertemente interrelacionadas, de manera que *se puede entender la cultura organizativa como la articulación de las dimensiones individuales de orientación e integración con todas las dimensiones organizativas (técnicas, económicas, sociales y éticas)* (García, 1992, 1993). Articulación que ya no se hace desde el paradigma burocrático y que, por tanto, comporta una modificación en los planteamientos de la gestión: *cundo el desarrollo y la viabilidad de la organización incluyen el reconocimiento de las dimensiones culturales*, «el papel de la gestión pasa a ser el de soporte a la cultura más que el de control de la fuerza de trabajo» (Sherwood, 1988, 12).

Esto no quiere decir, no obstante, que la atención a las culturas organizativas se haga en detrimento de la atención a la competitividad, sino más bien que en una sociedad compleja y en un contexto de cambio la cultura empresarial se convierte también en un factor clave de competitividad. En definitiva, «los sistemas tradicionales de coordinación interna de la organización generan unos costes unitarios de coordinación que a menudo hacen inviables muchos proyectos empresariales. La ineficacia en los esquemas organizativos en lo que se refiere a integrar a los hombres en ellos, la complejidad debida a la burocratización y a la poca repercusión en la creatividad y en la motivación del hombre comporta a menudo el fracaso empresarial. Pero se podría decir lo mismo de cualquier otro tipo de institución. [...] Se trata, por consiguiente, de minimizar estos costes por la vía de una identificación de las personas con los valores y las normas por las cuales se rige su funcionamiento» (García, 1993, 313-314) y, de esta manera, «la ética es rentable precisamente por la capacidad de reducir costes de coordinación internos y externos de la empresa, ya que se coordina mediante los valores de la institución y del hombre, y no según estructuras funcionales» (García, 1992, 40).

Constatamos, pues, que la cultura organizativa puede ser (o proponerse como) la mediadora entre ética y rentabilidad. Se trata, sin

embargo, no sólo de constatar la posible conexión eficiencia-cultura-ética, sino de ver, en las situaciones concretas, cómo se comprende, cómo se justifica y cómo se articula, ya que esta conexión también es necesario pensarla éticamente y no podemos dar por hecho que se realiza automáticamente.

Dicho de otra manera: los problemas de la relación entre ética y cultura de empresa se plantean cuando se asume que «la ventaja competitiva se gana desde esta orientación dual: satisfacer al cliente y desarrollar a la gente» (Sherwood, 1988, 15). La primera se puede dar por convencionalmente asumida en el mundo de la empresa; pero, en cuanto a la segunda, queda abierta la pregunta de si este desarrollo que es necesario promover en el seno de las empresas y las organizaciones se refiere a las competencias de las personas, a los vínculos y compromisos profesionales y organizativos, a sus capacidades de aprendizaje o a su moralidad. Se trata, por tanto, de *aclarar qué es lo que se incluye en la afirmación del desarrollo de las personas que suele estar comprendida en la afirmación de las culturas organizativas, pero también, y sobre todo, si esto incluye un reconocimiento de la autonomía de las personas o se reduce sólo a buscar una mejor integración y motivación en el seno de la organización y de acuerdo con su viabilidad.*

Creemos que esto se pone de manifiesto cuando se analizan las culturas organizativas en términos dinámicos y no en términos estáticos. Ya hemos visto que no eran igualmente viables los cambios según se refirieran a los artefactos, a los valores o a las presunciones (Schein, 1985) o según fueran incrementalistas o revolucionarios (Gagliardi, 1986) o según el ámbito de la cultura sobre el cual actúan (Martin y Leai, 1989). Ciertamente, el desarrollo de procesos de cambio organizativo desde la perspectiva de la cultura organizativa comporta influir en aspectos de la vida organizativa susceptibles de ser comprendidos éticamente. Pero esto no quiere decir que lo sean *explícitamente*; es decir, del hecho de que ver a las organizaciones como culturas implique usar términos y conceptos que son comunes con la ética no se sigue que se esté desarrollando explícitamente una ética de las organizaciones.

Esto se evidencia cuando se contrastan los planteamientos habituales con planteamientos como los de Trevino (1990), para quien de lo que se trata es del cambio y el desarrollo ético de la organización, y la cultura es *la manera de aproximarse a esto*:

La cultura organizativa se crea y se mantiene mediante una compleja interrelación de sistemas organizativos formales e informales. Formalmente, el liderazgo, la estructura, los sistemas de selección, los programas de orientación y formación, las reglas, las políticas, los siste-

mas de retribución y los procesos de toma de decisiones, todos contribuyen a la creación y al mantenimiento de la cultura. Informalmente, las normas culturales, los héroes, los rituales, las historias y el lenguaje mantienen viva e indican a los miembros de la organización y a los de fuera si los sistemas formales representan la realidad o son una fachada (Trevino, 1990, 202).

Dicho de otra manera, creemos que lo que aquí está en discusión es lo que podríamos denominar *la tentación de calificar casi automáticamente de «ética» a los elementos de la cultura organizativa* (identificando, por tanto, ética y cultura organizativa), *tentación que es necesario combatir con la exigencia de plantearse éticamente los elementos de la cultura organizativa y su interrelación.*

Porque es necesario plantear hasta qué punto determinados planteamientos de las culturas organizativas «han contribuido a eclipsar el hecho de que un vínculo individual muy fuerte con la empresa amenaza ciertos aspectos del desarrollo personal» (Amado *et al.*, 1990, 14). Una afirmación sin matices de la cultura organizativa y de lo que significa y supone puede conducir a difuminar o diluir todo lo que afecta a la responsabilidad y a la autonomía individual. Es verdad que la cultura —y la ética— pueden reducir los costes de coordinación, pero también lo es que esto se puede ver, simplemente, como una nueva forma de control, probablemente más adecuada a las realidades sociales contemporáneas.

En definitiva, el discurso sobre las culturas organizativas fácilmente puede hacer derivar el reconocimiento de la influencia mutua individuo-empresa (en lo que se refiere al mundo de los valores) hacia la colonización de los valores personales por los organizativos.

Una empresa la constituyen a la vez su cultura y sus miembros individuales. La cultura suministra relacionamente el marco de referencia de los valores y creencias compartidos alrededor de los que un conjunto de individuos es identificado como una empresa. La empresa moralmente excelente es la que descubre y hace operativa la sana reciprocidad entre su cultura y la autonomía de sus individuos (Hoffman, 1986, 235).

Puesto que hemos de reconocer que, en caso de conflicto, es la autonomía de los individuos lo que suele quedar más amenazado (entre otras razones porque nunca suele ser tomada en consideración) en el discurso sobre las culturas organizativas.

Mediante la cultura organizativa, es más viable proponerse la articulación y la integración de los valores (morales) en el conjunto de exigencias y demandas de toda clase que ha de tener en cuenta una organización para ser más viable.

Parece, por tanto, que uno de los rasgos esenciales de las culturas de las organizaciones excelentes es el respeto que se tiene y el espacio que se otorga a la expresión y a la iniciativa personal. Más que apagar la autonomía individual, la misma cultura se construye sobre esta autonomía (Hoffman, 1986, 241).

Por eso aquí podemos considerar la autonomía, a la vez, un valor organizativo (ligado a la iniciativa y al desarrollo) y un principio ético:

La naturaleza de la cultura de empresa moral es la clave. [...] Esta cultura moral, que da significado, identidad e integridad al conjunto del colectivo empresarial, también tiene que valorar y alentar la autonomía moral de cada uno de sus miembros individuales. Rechazar esta autonomía moral es impedir la posibilidad de examinar y desarrollar racionalmente los principios éticos de la cultura y faltar al respeto a las personas que configuran la misma cultura —siendo ambas cosas violaciones del punto de vista moral con el que la cultura está comprometida (Hoffman, 1986, 241).

Está o debería estar, porque es justamente este compromiso con el punto de vista moral lo que acostumbra a estar —al menos explícitamente— ausente del discurso de la empresa como cultura.

Aunque la BE no se lo plantea a menudo, la paradoja de la cultura es que su afirmación «moral» puede ser también una afirmación de la sumisión y la integración de los individuos en el statu quo de la empresa. Y, supuesto que si algo tienen claro los teóricos de la cultura de empresa es que la manera de ser de la gente en la organización tiende a ser el resultado de su manera de hacer (Sherwood, 1988), la cuestión que se plantea en último término es si las culturas organizativas también han de fomentar (al menos como exigencia desde la BE) las virtudes y los valores propios de una antropología postconvencional indisociable del principio de humanidad. Creemos que nuestro análisis puede mostrar cómo este dilema implícito entre afirmación de valores empresariales y manipulación de las personas ha marcado intensamente la apología de la excelencia que ha caracterizado al lenguaje empresarial en los últimos años.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA BÚSQUEDA DE LA EXCELENCIA

En el campo de las culturas organizativas, el libro de Peters y Waterman (1982) es, según nuestra opinión, antes que nada un fenómeno sociológico: sus dos millones y medio de ejemplares vendidos (Soeters, 1986) así lo confirman. Por tanto, aunque no haya sido muy bien

recibido en el mundo académico, lo que todos le suelen reconocer es que llevó al primer plano de la actualidad —y canonizó— una determinada interpretación de las culturas organizativas y de su funcionalidad, que fue ampliamente divulgada y tomada en consideración; y sólo esto ya parece bastante sintomático. El libro, a partir del estudio de un número determinado de compañías norteamericanas calificadas de excelentes y, a la vez, de exitosas, pretende presentar los principios que permiten, justamente, alcanzar la excelencia y el éxito.

Peters y Waterman definen la excelencia en términos organizativos: «Emprendimos una investigación completa sobre el tema de la excelencia tal como la habíamos definido: grandes empresas en continua innovación» (Peters y Waterman, 1982, 14). Y su conclusión es que las empresas excelentes comparten ocho atributos: énfasis en la acción, proximidad al cliente, autonomía e iniciativa en toda la organización, productividad teniendo en cuenta las personas, valores claros, actuar en aquello en lo que se es competente, estructuras sencillas y personal reducido, simultáneamente centralizadas y descentralizadas. Tal y como ha notado Soeters (1986), la mitad de estos atributos no son demasiado nuevos en la administración de empresas (orientación al cliente, clima competitivo con autonomía e iniciativa, atención a la diversificación, organización simplificada); pero «las otras cuatro características están relacionadas con la dimensión cultural y social de la organización» (Soeters, 1986, 301). Ahora bien, por encima de todo, según Peters y Waterman, «estas empresas se distinguen por la misma intensidad que emana de unas convicciones firmemente arraigadas» (Peters y Waterman, 1982, 18). Lo que es más típico del análisis y el planteamiento que proponen Peters y Waterman, por tanto, es el énfasis que hacen en las empresas como ámbitos en los que se comparten unos valores determinados.

La otra cara de esta misma afirmación es la constatación de que en las empresas excelentes los aspectos formales y estructurales, como también las reglas y los procedimientos, no son lo más importante en la orientación de la actividad ordinaria. Más aún, podríamos decir que todo el libro puede ser entendido como un alegato contra los enfoques racionalistas de la gestión, de manera que creemos que se puede afirmar que el racionalismo es el «adversario» contra el que se afirman las culturas organizativas y la gestión desde los valores, con los valores y en los valores⁸:

8. «El modelo racional nos hace subestimar la importancia de los valores. [...] El principal problema con que tropieza la concepción racionalista de una organización

El interés se centra fundamentalmente alrededor de otra corriente de pensamiento que es consecuencia de algunas ideas sorprendentes sobre la capacidad limitada de los que toman decisiones para manejar la información y alcanzar lo que solemos considerar decisiones «racionales», y de la probabilidad aun menor de que los grandes colectivos (es decir, las organizaciones) ejecuten automáticamente la compleja planificación estratégica de los racionalistas (Peters y Waterman, 1982, 5).

Lo que Peters y Waterman no se plantean es si la beligerancia contra lo que llaman el planteamiento racionalista es una confrontación total y radical o es tan sólo el resultado de constatar que el énfasis cultural de las empresas excelentes permite alcanzar mejor los mismos resultados que buscaban los enfoques racionalistas. Dicho de otra manera: el discurso sería menos innovador de lo que pretenden si sólo se limitasen a proponer una vía alternativa para alcanzar las finalidades de las organizaciones, que continuarían siendo las mismas que las definidas por los planteamientos «racionalistas» que, por tanto, sólo serían rechazables por su poca consideración hacia factores organizativos decisivos que no se pueden ni manejar ni expresar en términos racionales. No negamos la importancia de esta constatación, pero queremos hacer notar que afirmar sólo esto es menos radical de lo que se pretende, ya que deja intacto el debate sobre las finalidades de la organización, su función social y su legitimidad.

Peters y Waterman sugieren que en las empresas excelentes la integración de los empleados es un proceso de alta intensidad. De hecho, los procesos de integración y de socialización no se paran nunca. Los empleados son alentados constantemente a gastar sus esfuerzos y su energía por un objetivo: la compañía. No han de estar simplemente de acuerdo con los valores básicos de la organización, han de estar poseídos por éstos. Los valores y las normas del personal se supone que son idénticos a los valores y las normas de la organización (Soeters, 1986, 302).

Esta identificación se basa en lo que podríamos llamar una antropología normativa que Peters y Waterman dan no tan sólo por obvia, sino como justificación de sus planteamientos⁹:

de personas es que éstas no son muy racionales» (Peters y Waterman, 1982, 58, 63). No es necesario decir que Peters y Waterman nunca se plantean una reflexión sobre la idea de racionalidad con la que operan, y se limitan a dar por buena la identificación de la racionalidad con la clase de racionalidad que encarnan el modelo burocrático de organización y el modelo de cálculo maximizador.

9. «Nos parece que para entender por qué las empresas sobresalientes son tan eficaces a la hora de generar compromisos e innovación constante por parte de dece-

Paradójicamente, las empresas sobresalientes parecen aprovecharse de otra necesidad muy humana: la que uno tiene de regir su propio destino. Al mismo tiempo que mostramos disposición a someternos a las instituciones que nos proporcionan significado y, por consiguiente, sensación de seguridad, también deseamos la autodeterminación. Con igual vehemencia, buscamos simultáneamente la autodeterminación y la seguridad, lo cual es, por supuesto, irracional. [...] Las empresas sobresalientes parecen comprender tan importantes, aunque paradójicas, necesidades humanas. [...] Brindan la oportunidad de destacar y, sin embargo, la combinan con una filosofía y un sistema de convicciones que establecen significados trascendentes: una estupenda combinación (Peters y Waterman, 1982, 91-92).

La cultura de las empresas excelentes, por tanto, es lo que les permite afirmarse como instituciones que posibilitan que las personas sobresalgan en su función y sean reconocidas individualmente, pero de manera que esto tenga lugar en el marco de los valores de la empresa, según éstos y como resultado de su identificación con dichos valores. Y por lo mismo, según nuestra opinión, no se puede disociar la afirmación constante que hacen del valor y la centralidad de los empleados (o de las personas) de la afirmación canónica de los valores y de las finalidades empresariales.

Hay que tratar a las personas como adultos, como socios, con dignidad, con respeto: tratarlas a ellas —no a la inversión de capital ni a

nas o incluso centenas de millares de personas, tenemos que tener en cuenta el modo en que actúan sobre las siguientes contradicciones inherentes a la naturaleza humana:

a) Todos nosotros somos ególatras; anhelamos que se nos alabe y, por lo general, nos gusta vernos como triunfadores. Pero la realidad es que nuestro talento está distribuido normalmente: ninguno de nosotros es realmente tan bueno como le gustaría pensar; pero el que se nos restrigue todos los días contra las narices esa realidad no nos hace ningún bien.

b) La parte derecha de nuestro cerebro, imaginativa y simbólica, es por lo menos tan importante como nuestro hemisferio cerebral izquierdo, racional y deductivo. Razonamos mediante historias por lo menos tan a menudo como con datos contrastados. [...]

c) Como procesadores de información, somos a la par defectuosos y maravillosos. [...]

d) Somos criaturas de nuestro ambiente, muy sensibles a las recompensas y a los castigos externos. Estamos también fuertemente impulsados desde dentro, auto-motivados.

e) Actuamos como si las convicciones expresas fueran importantes; sin embargo, las obras son más elocuentes que las palabras. [...]

f) Necesitamos desesperadamente dar un significado a nuestras vidas y sacrificamos lo que sea necesario a las instituciones que nos lo proporcionen. Al mismo tiempo, necesitamos independencia, sentir que somos dueños de nuestros destinos y tener la capacidad de destacar» (Peters y Waterman, 1982, 63-64).

la automatización— como la fuente principal del aumento de la productividad. Estas son las lecciones fundamentales que se derivan de nuestra investigación sobre las empresas sobresalientes. En otras palabras: si se desea aumentar la productividad y la consiguiente recompensa financiera, hay que tratar a los obreros como la partida más importante del activo (Peters y Waterman, 1982, 271).

La dignidad, por tanto, no parece que venga de considerar a las personas como un fin en sí mismas, sino de verlas como la partida más importante del activo.

En esta identificación de las personas con los valores de la empresa tiene un papel determinante la función del liderazgo. Como «las empresas sobresalientes parecen comprender que *todo* hombre busca significados (no simplemente los cincuenta económicamente privilegiados de arriba)» (Peters y Waterman, 1982, 87), de lo que se trata, parece, es de convertir esta necesidad en resultados empresariales:

Las personas sólo llegarán a creer en lo que están haciendo si se consigue que actúen, siquiera sea en pequeña escala, de la forma en que se desea. [...] La misión del líder, pues, es la de orquestar y etiquetar; tomar lo que se pueda conseguir a lo largo de la actividad y convertirlo —por lo general *a posteriori*— en compromiso duradero con una nueva dirección estratégica. Dicho con pocas palabras: el líder crea significados (Peters y Waterman, 1982, 84-85).

Es mediante esta creación de significados y de la relación personal e institucional que la hace posible que el discurso de Peters y Waterman se abre a la introducción de términos morales. Porque hablamos «de un liderazgo que nace de la necesidad humana de significados, un liderazgo que crea finalidad institucional» (Peters y Waterman, 1982, 94). Este liderazgo «se produce cuando una o más personas se articulan con otras de tal modo que los líderes y los seguidores se elevan unos a otros a niveles superiores de motivación y moralidad. Sus finalidades, que, en el caso del liderazgo transaccional, quizá hayan empezado estando separadas, pero relacionadas, quedan fusionadas. Las bases de poder se enlazan no como contrapesos, sino como apoyos mutuos para una finalidad común. Se utilizan varios calificativos para tal liderazgo: elevador, movilizador, inspirador, enaltecedor, mejorador, exhortador, evangelizador. La relación puede ser moralizadora, por supuesto. Pero el liderazgo transformador se convierte, a fin de cuentas, en moral por cuanto que eleva el nivel de la conducta humana y de la aspiración ética tanto del líder como del seguidor y, por consiguiente, ejerce en ambos un efecto transformador. Es un liderazgo dinámico en el sentido en que los

líderes se lanzan a una relación con los seguidores, los cuales se sienten elevados por ella y a menudo se convierten ellos mismos en miembros más activos, con lo que se crean nuevos cuadros de líderes» (Peters y Waterman, 1982, 95). Es verdad que en algún momento los mismos autores ponderan la posibilidad de que este enfoque no conduzca, en el límite, más que a convertir a las empresas en una especie de secta¹⁰; Soeters, en cambio, lo afirma claramente¹¹. Lo que proponen es, en definitiva, una propuesta de mejora (moral) que no cuestiona éticamente hasta dónde se quiere llevar el proceso, ni cómo se justifica.

De todas maneras, los planteamientos de Peters y Waterman nos hacen ir más allá de las visiones que reducen a las empresas y a las organizaciones exclusivamente a su funcionalidad económica. Pero, en lugar de ampliar la visión de la empresa a sus dimensiones sociales (como hemos visto anteriormente que era lo habitual), lo hacen por el lado de la dimensión cultural, y ésta es probablemente su aportación más reconocida (incluyendo en este reconocimiento también el de su ambigüedad). *Aquí no se habla de responsabilidad social de la empresa* y, en cambio, se considera que una empresa excelente es aquella en la que «su conjunto de valores *integra* las nociones de salud económica, servicio a los clientes y significados para el personal» (Peters y Waterman, 1982, 116). Pero la formulación de esta integración no deja de confirmar la sospecha de que está impregnada del tono sectario a que nos hemos referido antes: lo que caracteriza a las empresas excelentes es «la obsesión por el servicio» (Peters y Waterman, 1982, 179), de manera que mantienen «con fanatismo sus creencias sobre el servicio» (Peters y Waterman, 1982, 180), cosa que las lleva a una «obsesión por la calidad» (Peters y Waterman, 1982, 194).

Por tanto, todo el énfasis de las empresas excelentes en la atención a las personas, en contar con ellas, en subrayar la importancia de la comunicación, es consecuencia de la convicción de que ésta es la mejor manera de alcanzar las obsesiones anteriores: evidentemente

10. «Para nosotros, lo más preocupante de una cultura intensa es la constante posibilidad de que se produzcan abusos. Una de las necesidades que satisfacen las culturas intensas de las empresas sobresalientes es la de seguridad sentida por la mayoría de nosotros. Nos entregaremos casi sin condiciones a las instituciones que nos proporcionen una sensación de significado y, a través de ella, una sensación de seguridad. Desgraciadamente, al buscar la seguridad, la mayoría de nosotros parecemos demasiado dispuestos a plegarnos a la autoridad, y, por otra parte, quienes proporcionan este significado a través de convicciones rígidamente mantenidas muestran tendencia a un duro ejercicio del poder» (Peters y Waterman, 1982, 88).

11. Véase Soeters, 1986, donde se comparan sistemáticamente el análisis de Peters y Waterman sobre las empresas excelentes con los análisis sociológicos sobre los movimientos sociales y las sectas.

te, una obsesión no se interioriza ni se alcanza mediante una organización burocrática y racionalista del trabajo. Pero el hecho de que «muchas de las mejores compañías se consideran realmente a sí mismas como una familia extensa» (Peters y Waterman, 1982, 297) nos permite preguntarnos hasta qué punto esto no incluye la infantilización de sus miembros. Es hacia esta cohesión y confluencia de intereses y voluntades hacia donde parece orientarse el énfasis de los valores, en paralelo a la búsqueda de la excelencia.

El contenido concreto de las convicciones dominantes en las empresas sobresalientes es también limitado en cuanto a su alcance, ya que sólo comprende unos cuantos valores básicos: 1) la convicción de ser los mejores; 2) la convicción de la importancia que tienen los detalles de ejecución, los componentes esenciales de un trabajo bien hecho; 3) la convicción de la importancia de las personas como individuos; 4) la convicción de la necesidad de ofrecer una calidad y un servicio superiores; 5) la convicción de que la mayoría de los miembros de la organización deben ser innovadores, y su corolario, la determinación de afrontar el fracaso; 6) la convicción de la importancia de la informalidad para mejorar la comunicación; 7) la convicción y el reconocimiento explícitos de la importancia del crecimiento económico y del beneficio (Peters y Waterman, 1982, 326).

Antes de pasar a una relectura ética positiva de algunas de las aportaciones de la consideración de las empresas como culturas, conviene hacer, también en clave ética, una mínima relectura crítica de los planteamientos de Peters y Waterman, y más atendiendo a la divulgación —y a la acogida— de que han sido objeto¹². Y más aún si tenemos presente que la cultura no sólo es o puede ser una muy buena forma de

12. Nos centraremos, como hemos hecho anteriormente, en los aspectos de su discurso más susceptibles de ser repensados directamente en clave ética. No entraremos en la crítica de los aspectos metodológicos, que, por otro lado, ha sido contundentemente sintetizada por Le Mouél: «Si nos detenemos un momento en *In Search of Excellence* es porque la forma en que el libro está elaborado y construido da cuenta exacta de la primera proposición de nuestro sofisma: lo que es eficaz es verdadero. Primera fase: los autores seleccionan cuarenta y tres empresas entre las más eficaces de Estados Unidos. Segunda fase: después de un profundo análisis, los autores destacan los ocho principios de excelencia que caracterizan a estas empresas y que constituyen la fuente de su eficacia. Tercera fase: sistematizan estos ocho principios y deducen de ellos un modelo casi universal de administración. Salpicado el conjunto con ejemplos y anécdotas, estas famosas *success stories* que causarán pesadillas a los competidores son presentadas como pruebas que certifican la exactitud del modelo referenciado. Y cuando, unos años después, la prensa norteamericana observe que un buen número de las cuarenta y tres empresas citadas se encuentran en dificultades, los autores no vacilarán en declarar que la causa común está en que, indudablemente, ¡habían dejado de aplicar los principios en cuestión!» (Le Mouél, 1991, 21).

control (por medio de la interiorización), como ya hemos visto anteriormente, sino que la misma concepción de la excelencia incluye de una manera o de otra el ideal de la asimilación entre cultura fuerte y control (Sinclair, 1991). En definitiva:

Peters y Waterman propagan mucho el interés humano, pero esta atención tiende a ser manipuladora. La gente es vista como un instrumento para la productividad, no valiosa *per se*. Usando la gestión simbólica, leyendas, mitos, y otras cosas parecidas, los líderes de las compañías excelentes intentan guiar a sus empleados en la dirección que ellos quieren (Soeters, 1986, 309).

Dicho de otra manera: *cuando las culturas de empresa o los valores de empresas se afirman a sí mismos sin ninguna contextualización social, cuando se afirman como forma de vida organizativa sin ninguna justificación ética, cuando se afirman con pretensión ética sin —paradójicamente— querer pasar por el tamiz de una ética mínima, entonces se convierten en una forma de gestión mediante los valores (donde la «ética» y los «valores», en definitiva, sustituyen a las funciones que antes hacía la disciplina) sin que se replantee, en el fondo, la comprensión de la gestión y de la organización.* Porque lo que sucede es que «los valores de empresa son habitualmente lo que celebra la unanimidad en detrimento de la diversidad, la cohesión social en detrimento de la oposición, la legitimidad consensual en detrimento de la legitimidad del conflicto. Lo que es justo no se plantea como efecto del conflicto y del reconocimiento de la diferencia de los intereses y de los puntos de vista; se identifica antes que nada con la «cooperación de todos», con la adhesión colectiva y solidaria al proyecto común, a compartir los valores del grupo» (Lipovetsky, 1992, 258). En definitiva, con una pretensión de homogeneidad sin discordancias en todo lo que hace referencia a los objetivos empresariales.

De lo que se trata aquí, por tanto, no es tanto de negar la pertinencia de ver la empresa como cultura, sino de hacerlo de tal manera que esto lleve implícito la falta de referencias a su legitimidad social. No deja de ser sintomático, por ejemplo, que la retórica sobre los valores de empresa prácticamente no haya conectado con la tradición de lo que se formuló como responsabilidad social de la empresa: no creemos que sea desencaminado afirmar *que el énfasis en los valores de empresa ha ido en paralelo a la disolución de cualquier conciencia sobre su eventual responsabilidad social*¹³. Como ha se-

13. Creemos que convendría conectar este hecho con la progresiva disolución de las referencias y los proyectos sociales en el discurso contemporáneo. En definitiva,

ñalado Le Mouël (1991), la literatura gerencial sobre los valores ha privilegiado más la cuestión del «cómo» en detrimento de la cuestión del «por qué», de manera que términos como excelencia, motivación, comunicación, proyecto de empresa, valores, etc., han resultado ser un argot gerencial que a menudo no ha tenido otra función que la estrictamente ideológica. Más aún: lo que pasa es que «todas las organizaciones intentan suscitar la adhesión de los individuos, no tanto como en el siglo XIX por la coacción física, sino generándoles una coacción psíquica que actúa con los mismos mecanismos del vínculo amoroso, es decir, la identificación, la idealización, el placer y la angustia» (Le Mouël, 1991, 71).

La asimilación al vínculo amoroso puede parecer excesiva, pero Aubert y Gaujelac (1991) la han evidenciado convincentemente en su análisis del discurso de diversos directivos de empresas «excelentes», donde se constata que esta perspectiva sobre la gestión de organizaciones que se ha convertido en una referencia incuestionable en los últimos años configura «un sistema sociomental, encrucijada entre lo económico, lo político, lo ideológico y lo psicológico» (Aubert y Gaujelac, 1991, 24). De esta manera, la adhesión a unos valores compartidos pasa a ser contemplada en el marco de una intención de gestionar mediante una estimulación de la mente y de la imaginación, ya que, en definitiva, los valores y la cultura de empresa lo que al final facilitan —al menos tendencialmente— es una fusión entre sentido de la vida y sentido del trabajo en el seno de un proyecto de empresa que reconcilia los intereses y los objetivos personales con los empresariales.

La empresa intentará responder a las esperanzas y los sueños de cada individuo estructurando sus representaciones mentales de acuerdo con su cultura empresarial: la adhesión se logra conectando el mundo sociocultural de la empresa y el psicosocial del individuo. [...] La empresa no es sólo un combinado funcional destinado a satisfacer las necesidades materiales de los consumidores; forma, además, un grupo social que intenta dar respuesta a una serie de preguntas sobre la finalidad y la existencia. Ha de ser capaz de dar sentido a la vida para humanizarse (Aubert y Gaujelac, 1991, 90).

estamos apuntando a una línea de investigación de carácter más sociológico y cultural (relativamente inédita y que ahora no podemos desarrollar) que consistiría en interpretar esta constatación: *la explosión pública de demanda retórica y práctica de ética y valores en la empresa es cronológicamente coincidente con el talante y los discursos que se han cobijado bajo la etiqueta de la postmodernidad*. Se trataría, por tanto, de hacer ver que *una cosa es que las empresas y las organizaciones se encuentren en medio de las tensiones que atraviesan nuestras sociedades (y sean una expresión privilegiada de éstas) y otra que las puedan resolver por sí solas*.

De lo que se trata, por tanto, es de averiguar si esta capacidad de dar sentido se orienta hacia la humanización o hacia una nueva forma de sumisión, infantilizante y cultivadora del narcisismo, en la que la gestión del ámbito imaginario no hace más que fomentar la enfermedad de la idealidad excelente: con la apelación a la excelencia «la organización propone a los individuos, mediante una sobreentrega en el trabajo, un sistema de defensa contra la angustia, angustia que ella contribuye a generar permanentemente» (Aubert y Gaujelac, 1991, 199)¹⁴.

En el fondo, por tanto, *lo que criticamos no es la interpretación de las empresas como culturas, sino una visión demasiado pragmática de la cultura de empresa, que se afirma a sí misma, de hecho, ignorando la autonomía y la dignidad de las personas que forman parte de ella*.

¿No es la meta del proyecto de empresa producir un individuo a imagen de su empresa, ponerlo totalmente a su servicio, homologar sus intereses personales con los intereses de la organización e identificar su éxito personal con el de su empresa, creando así un poderoso vínculo de dependencia en el que la autonomía del sujeto ya no tiene cabida? (Le Mouël, 1991, 71).

En la medida en que esto sea cierto, no nos ha de extrañar que se hayan encontrado muchas analogías entre el tratamiento que se hace del liderazgo, de los valores y del grupo en las empresas excelentes y el que el análisis sociológico encuentra en las sectas y en los movimientos sociales. Pero también hay que reconocer que el descubrimiento empírico de las organizaciones como productoras de sentido vuelve a plantear la cuestión de manera que se pueda «intentar ajustar la distancia entre el individuo y la empresa, con el fin de que la lógica individual y la lógica organizativa se reencuentren y se acoplen mejor a sus respectivos intereses, sin que la segunda acabe por devorar a la primera» (Aubert y Gaujelac, 1991, 225).

Creemos, además, que este reajuste no hace referencia tan sólo a la siempre problemática articulación de autonomía personal y de integración organizativa, sino que también comporta *una visión más compleja de la organización, que, así, puede orientarse normativamente por la integración de aquellas dimensiones en las que, lo quiera o no, está implicada constitutivamente: la rentabilidad económica, la contextualización ecológica y la responsabilidad social, y la*

14. Esto explica la «admirable» dedicación al trabajo que suele ser concomitante de la excelencia.



201199773

174
E-84

BJCU
Ej.1



201199773